۱۶۰۷۷
۲۰۷۲۴۲

شرح وافیه ۲

کاتب محمد صالح

۱۶۰۷۷
۲۰۷۲۴۲
شرح وافیه ۲
کاتب محمد صالح
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب شرح وافیه ۲
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۶۰۷۷
شمارهٔ ثبت کتاب ۲۰۷۲۴۲

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على جزيل آلائه والشكر له على جميل نعمائه والصلوة والسلام على اشرف اصفيائه واكرم انبيائه محمد واله الامجدين
وصحبه الماجدين وبعد فهذه تعليقات على كتاب المهذب في المسائل الاصولية سيما مباحث الادلة العقلية ومباحث الاجتهاد والتقليد وباب التراجيح وهو مشتمل
على ابواب مقدمة في تحقيق ما ينبغي تقديمه قبل الشروع في المقصود وفيها ابحاث الاول الاصول لغة ما يبتنى عليه الشيء وعرفا الفقه
وهو العلم بجملة طرق الفقه اجمالا وباحوالها وكيفية الاستدلال بها وحال المستفتي والمفتي الثاني اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو حقيقة
والا فمجاز الاول ان كان استفادة المعنى عنه بوضع الشارع فحقيقة شرعية وان كان بوضع اهل اللغة فلغوية وان كان بوضع طائفة
الشرع فحقيقة عرفية عامة او خاصة ولا ريب في وجود الاخيرتين واما الشرعية ففي وجودها خلاف والحق وجودها لنا تبادر الاركان
المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة والعقد الخاص من لفظ الحج وكون ذلك مع ان هذه الالفاظ
واللغة مجاز اخر والتبادر من امارات الحقيقة فان قلت اردت التبادر في كلام الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء الاول ممنوع والثاني
ولا يثبت به الحقيقة الوضعية قلنا انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة بالنسبة الى ما يحكم به الوجدان فانه لا شك في حصول هذه المعاني
في الاذهان من مجرد سماع هذه الالفاظ في اي كلام كان منه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله قلت انكار التبادر اه معنى كون التبادر من امارات الحقيقة هو ان يتبادر المعنى من اللفظ المجرد
عن جميع القرائن حتى عن ملاحظة الشهرة من حيث وقوعه في كلام من يراد اثبات كون اللفظ حقيقة عنده
فاذا استعمل صاحب لغة لفظا وتبادر عند استعماله معنى الى ذهن من يتكلم بتلك اللغة يكون هذا التبادر
امارة كون اللفظ حقيقة في تلك اللغة فاذا استعمل النحوي لفظا كذلك يكون اللفظ حقيقة نحوية وهكذا
وبالجملة مطلق التبادر يدل على مطلق الحقيقة واما خصوص الحقيقة فيستفاد من ملاحظة خصوص
المستعمل اذا عرفت هذا فنقول نحن نمنع التبادر في مثل هذه الازمان من اللفظ الواقع في كلام الشارع
لما قاله المتم بعد هذا من عدم الارتياب ما انك لكنا نقول ان هذا التبادر ليس لاجل ان
المستعمل هو الشارع حتى يدل على كون اللفظ حقيقة عنده بل لما رايت اللفظ مستعملا عند المتشرعة
في هذا المعنى بعنوان الحقيقة صارت دلالته على هذا المعنى واضحة عندنا متبادرة من اللفظ
ولما سمعناه في كلام الشارع وصولنا اليه فهم ارادته منه ما اراده المتشرعة وان كان استعمله في زمانه
مع القرينة تبادر الى اذهاننا المعنى المراد فتوهمنا ان التبادر كان لاجل وقوعه في كلام الشارع
حيث وقوعه في كلامه والظاهر ان من منع التبادر عرضه ما قلناه فانه لا شك اه نعم ولكن من اين لك ان هذا
التبادر في اي كلام كان انما هو لاجل استعمال خصوص هذا المتكلم شارعا كان او متشرعا لم لا يجوز ان يكون

في كلام الشارع

ان يكون في كلام الشارع لما قلناه من التوافق بكلام المتشرعة مع اتحاد المراد منه وان كان اللفظ مجازا
عنده وحقيقة عند اخر قوله ودعا بانه انك تقول ان هذا التبادر اه اقول
هذا الكلام يدل على انه لم يتفطن لما قلناه مع ان القول بكلامه من حيث اسنده الانكار الى
المانع يدل على الغفلة او التغافل قوله بل الظاهر اه اقول هذا اول النزاع وعين
المتنازع فيه قوله والحاصل انا نقول اه اقول بل نقول لان التبادر معلوم و
كونه لاجل وضع الشارع غير معلوم بل هو مشكوك فيه فلا يصلح دليلا على الحقيقة
ولو فرضنا حصول الظن بالوضع فجواز العمل بهذا الظن غير معلوم فلا فائدة في
اثباته قوله والا لم يثبت اكثر الحقائق اه اقول لا ضير اذا لم نعلم ان التبادر لماذا
فاذا علم ثبت وبعد التنزل وتسليم كونها حقائق فما فائدتها من غير قرينة انما
يكون بعد تفهيم المعنى بالقرائن كما في تفهيم تعليم سائر اللغات وبعد الاشتهار وما علم
صدوره بعده يحمل على الشرعية وما علم صدوره قبله مع عدم القرينة الان
كما هو المفروض يحمل على اللغوية او العرفية العامة لو ذلك لو ثبتت لان الاصل عدم
القرينة حين الصدور واحتمال وجود القرينة وعدم النقل لا يعارض الاصل و
اما المجهول فيحتمل الامرين صدوره قبل الاشتهار وارادة غير المعنى الشرعي و
لهذا ما انضمت اليه القرينة او ارادة المعنى الشرعي في فرض وجود القرينة حين الصدور
ولكنها لم تنقل الينا والامر الثاني صدوره بعد الاشتهار والاستغناء عن القرينة
فالمعنى المعنى الشرعي والترجيح للاول لاجل الحمل على غير الشرعي لان اصالة عدم القرينة
في هذا القسم لا معارض لها ومجرد الاحتمال وعدم النقل قد عرفت حاله والحمل على الثاني
محتاج الى العلم بعدم ما علم وجوده في القرينة لكنه لم يحصل بيانه انا نعلم وجود القرينة
قبل الاشتهار فيستصحب عدم نقل القرينة لا يدل على عدمها اذ لم تجر عادة الرواة
بنقل القرائن وان نقلت فبعنوان الندرة مع انا نعلم تحقق القرائن لهم في كثير من
من المواضع ولا معنى لاصالة عدم القرينة بعد العلم بوجودها والقول بعدم الاحتياج
الى القرينة قبل الاشتهار ايضا لان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وصفت هذه الالفاظ لهذه

الاضمار والاشتراك كقول النبي صلى الله عليه وآله في خمس من الابل شاة قال الشارح
المذكور فيحتمل لفظ في ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها
للظرفية خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة
فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار لا يتحقق الاجمال
فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال
الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فح يتحقق الاجمال اما في غيرها من الصور
كاعتبار المضمر ووجدان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب الحمل على
الراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده منفكا عن
القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من
محاسن الكلام قال عليه وآله السلام اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا
وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى ولا يقال الاضمار محوج الى ثلثة قرائن قرينة تدل
على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج الى قرينة واحدة
وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان الاولى اولى لانا نقول الاضمار
انما هو يحوج الى القرائن الثلث في صورة واحدة كما بيناه والمشترك محوج في كل صورة
وجوده فكان الاول اولى انتهى وحاصل الوجهين ان المتكلم يختار الامين والاقل
مفسدة والاحسن الا عند الضرورة فيكون في كلامه اكثر واغلب وفي عند الاحتمال
يحمل على الاغلب على هذا فتش ونحن نقول ان ملاحظة هذه الوجوه يحصل
لنا اعتقاد ان اللائق والحري وما ينبغي ان يكون هو غلبة ما فيه الرجحان واما
وقوع هذه الغلبة فلا يحصل لنا الظن به لانا كثيرا ما نرى امورا نعلم فيها رجحانا
على نحو خاص ثم نرى الواقع على خلافه الا ترى ان كل عاقل يحصل له اعتقاد
اللائق بتقديم ابناء الدين على ابناء الدنيا لمرجحات كثيرة ثم الواقع على خلافه و
مثل هذا اكثر فيمنع الوقوع هيهنا ايضا فلو اعرضت عن هذا وتمسكت بترجيح
الغالب بحسب الواقع فنقول الغالب المسلم هو غلبة المجاز على غيره من الخمسة اما غلبته

غيره عليه فهو فلا عدم غلبة المجاز انما يكون في اكثر كلام اهل العرب فعلى المجتهد المعول
على مثل هذا الظن ان يثبت ان الشارع من هذا الاهل اذ ليس اكثر العرب اكثر كلامهم
الا المعاني الحقيقية من اللغوية وغيرها فليس المتجوز الا من افراد المتكلم
حتى يحمل من لا يعلم حاله عليه ومن اين لنا اثبات هذا اذا الحق ان الشارع لم يتعلق
غرضه من استعمال الالفاظ اللغوية في غير معانيها بما يتعلق به غرض المتجوزين من فوائد
المجاز بل الغرض الاصلي تفهيم هذه المعاني منها لا الالفاظ للاقدة والنزاع في كونها
حقائق او مجازات يرجع في الحقيقة الى انها هل اشتهرت في زمانه واستغنت عن
القرينة اولا واما انها هل هي مجازات في الواقع ام منقولات مع قطع النظر عن
الاشتهار وعدمه مثلا فلا فائدة فيه ولا تقع من المحصلين فظهر من مجموع هذا الكلام
بطلان ان الغلبة التي من اجلها تقدم الحقيقة على غيرها ويظن انها المراد هي جعل
المتكلم الاصل والقاعدة في كلامه ارادتها وانه لا يعدل عنها الا الضرورة وداع
ليست موجودة هنا ولهذا اشار المص الى منع افادة هذه المرجحات الظن بالمراد و
بعد التسليم الى منع اعتباره اذ الاجماع الذي هو الدليل في الحقيقة لم يثبت في غيرها
قوله اطلاقا اه اقول قولنا المشتق حقيقة باعتبار الحال يحتمل معنيين احدهما وهو ظاهر
اكثر العبارات كعبارة المص وصرح البعض انه حقيقة في حال النطق اي وضع ليدل
به على ذات متلبسة بالمبدأ في حال التكلم فيدل على الزمان الحاضر دلالة الفعل عليه
قال بعض شراح المنهاج ان المشتق اذا اطلق باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت
وانهم ميتون فهو مجاز اتفاقا وان كان باعتبار الحال اي كان المعنى موجودا حال الاطلاق
فهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار الماضي ففيه مذاهب انتهى والثاني انه
حقيقة في حال التلبس اي وضع به ليدل على الذات المتلبسة حين تلبسها بالمبدأ
ووجوده فيها قال في جمع الجوامع والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في
كون المشتق حقيقة ان امكن والا فاخر جزء منه وثالثها الوقف ومن ثم كان
اسم الفاعل حقيقة في الحال اي حال التلبس لا النطق خلافا للقرافي انتهى وهذا

ادنیه ورد بهذه الالفاظ احتمال نوع معانیها الشرعیة وکلام الائمة ثم ما بعده الی فیه غایة البعد واستدلال القرآن والاخبار النبویة ثم المنقول من غیر جهة ا
بحکم ما الاتیان تحقیقه ونقص من الائمة ملو کلا ان الثالث الاصل فی اللفظ ان یکون مستعملا فیما وضع له حتی یثبت الخروج فاذا دار اللفظ بین الحقیقة والمجاز
بین الحقیقة وکذا لو دار الامر بینها وبین النقل او التخصیص او الاشتراک او الاضمار ولکن ان وقع التعارض بین واحد من هذه الخمس مع اخریها کما قیل فی اینولا
ما جمع اباؤکم من النساء حیث ان الحکم بتحریم معقودة الاب علی الابن من الآیة موقوف علی مجازیة النکاح فی الوطی او علی تقدیر الاشتراک یجب التوقف کما یوجد
فی کل لفظ مشترک اعلی واحد من معانیه بدون القرینة فقد قیل بتقدیم المجاز علی الاشتراک وغیره عند التخصیص وبتقدیم الاشتراک علی النقل وقیل بالعکس وتقدیم

المعانی ثم استعملها فیها فانصب قرینة اصلا کما مر من القول الحق ولما فرضنا کون
الخبر مجهول الحال اذا حصل لنا العلم بعدم القرینة فی الواقع فلا یحمل علی حال الاشتهار و
من تا ثبتی بمثله فالمسئلة عدیمة الفائدة وقلیلها **قوله** واعلم ان هذه المسئلة طلبة الفائدة
اه **اقول** هذا هو الحق الذی لا محیص عنه ولکن علی تفصیل منه علیه السید الفاضل العالم
العامل النحریر سید المحققین وفخر العلماء السید نصر الله مد ظله العالی دام مجده وهو
ان من الالفاظ کانت الائمة محتاجة الی معرفة معانیها فی صدر الاسلام الی یومنا هذا لکونهم
مکلفین بها کل یوم وکل اسبوع او کل سنة او کل شهر کالصلوة والرکوع والسجود وغسل
الجنابة والعمرة والصوم واشباهها وهی التی لا یبعد اشتهارها فی زمان الشارع بحیث لا یحتاج
القرینة فضلا عن زمن الباقر علیه السلام وهو اول زمن شیوع احادیث المعصومین علیهم السلام و
منها ما استعملها الشارع فی غیر معانیها ولکنها کانت قلیلة الدوران علی السنة اهل زمانه
لندرة الاحتیاج کالخلع والایلاء وما شاکلها ولکن لنا بعین بحواضعها فاشتهرت فی
فی بعض الائمة من العترة وهذا ایضا مثل سابقها ومنها ما هو مستعمل فی معان شاملة
للمعانی التی شاعت بین المتشرعة ولغیرها ولا یظهر ان الائمة استعملوها فی خصوص
هذه المعانی لانها معان عرفیة عندهم او استعملوها فی معانی العامة وان قصدوا منها
خاصا لکونه متضمنا للعام وهذه لا یحصل الظن بکونها فی کلام الائمة علیهم السلام مستعملة فیما
شاع بین المتشرعة کالکراهة الشامل للمعنی المصطلح والحرام وکالواجب الشامل للمعنی المصطلح
وللمستحب المؤکد وکالنجس الشامل للجنب الاحتیاج عنه فی الصلوة ولما یتنجس وامثالها فعلی
من یرید الاستنباط التامل والفرق **قوله** لا دلیل اه **اقول** هذا کلام حسن جید ولانه
باس ان نتکلم هنا مشیرین الی بعض الفوائد فنقول ان مبنی الفهم والتفهیم عند کل قوم علی
الوضع الواحد من واحد ومنا بعد الاخرین او المواضعة من جماعة وبالجملة اهل کل لغة
انما یرجعون علی المعنی الحقیقی الواحد عندهم ثم یدعوا الواضع او غیره من اهل اللغة
داع لفظی او معنوی علی استعمال بعض الالفاظ فی غیر المعانی الاولیة فان صار الثانی

الاستقراء فتهولن فاذا قلنا ان الحقیقة الشرعیة متحقق فی خبر علم تاریخ صدوره بعد الاشتهار و ... التصریح ... والاولی التوقف فی صورة التعارض الامع امارة خارجیة او اغلبیة نوع من انواع اللفظ الامر بعینها ... ذکروا فی ترجیح البعض علی البعض من کثرة المؤنة ... وقلة الوقوع وکثرته ... لا کیف الظن بان المعنی الاعلی فی مراد من اللفظ بعد الموضع وبعد تسلیم الاصول ایضا

علیه فلا بد الاعتماد علی ما اذا حصل الظنون فی الاحکام من غیره فانها لیست من الظنون المبنیة علی الوضع

حقیقة عند اهل زمان الشارع لا لما والاساس التکلم علی افادة المعنی الاخر من اللفظ
فیعدل عن الاصل الاول وان صار حقیقة عند طائفة خاصة بل صار الامر هذه
الحقیقة فاذا سمعنا اللفظ من اهل اللغة من دون نصب قرینة یحصل لنا الظن
فی الاغلب بارادتهم المعنی الموضوع له بعد علمنا بالاصل الذی هو مبنی التکلم واذا   لعلماء
سمعناه من اهل العرف بعد العلم بمواضعتهم فالظن ارادتهم ما اصطلحوا علیه وکذلک
العرف الخاص وعلی هذا فقدم الحقیقة الشرعیة فی کلام الشارع ومن یحکم علی العرفیة العامة
الخاصة لعدولهم عن اصل العرف العام ویقدم العرفیة علی اللغویة لمثل هذا اذا اللفظ
فی کلام قبیلة هذه الداعی واغفلنا یحصل الظن لاحتمال ارادة غیر الموضوع له مع
الغفلة عن القرینة للمتکلم من حیث التعصب والتغافل لغرض والمخاطب من حیث الفهم
اولانه لا ینقل القرینة الیه مع ان العلم بالوضع او المواضعة یحصل فی قلیل من
الالفاظ او یحصل القلیل من الناس لا لا کثر المعانی یثبت عند البعض بنقل غیر متواتر
مع عدم عدالة الناقل او عدم العلم بها فی الاغلب ثم نقول ان غیر المعنی الاصلی قد
یکون مجازا ویدخل فیه التخصیص والاضمار وقد یکون حقیقة من غیر هجر الاول
وهو المشترک سواء کان من واضع واحد ام لا وقد یکون مع الهجر وهو المنقول
الیه وجمیع هذه یکون من عوارض الوضع لبنی اساسه علیه بالداعی اللفظی والمعنوی
وعالی مثل هذا الاستعمال وهو قلیل بالنسبة الی اصل الاستعمال فیما وضع له اولا
والمجاز الغالب الذی هجر معه الحقیقة یلحق فی هذا المقام بالحقیقة کما ان المجاز المساوی
یصیر اللفظ به مشترکا اذا عرفت هذا فاللفظ الذی استعمل فی اکثر من معنی اذا لم
یعلم ان استعماله فیه بای طریق هو مشترک بین المعنیین او مجاز فی واحد مثلا
قد یحصل فیه التعارض بین کل واحد من الخمسة وبین اخویها فذکروا الترجیح له
البعض علی البعض وجوها اشار المصنف الی بعضها وذکر الشیخ البهائی فی شرح
تهذیب الاصول اکثرها فلیرجع الیه وحاصل الجمیع انها انما یعتبر لانه مظنة غلبة
الاستعمال فعند الاحتمال یحمل علی الغالب المظنون مثلا لو دار اللفظ بین

هو الظاهر من العضدي فانه قال المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب
لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب
مجاز اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن
لا يضرب قد اختلف فيه اقول الظاهر ان مفهوم المشتق ليس الا امرا بسيطا اجماليا هو
وجه من وجوه الذات الموضوعة التي وجد فيها المبدأ ولا تعرض من جهة دلالة
اللفظ المشتق الا لهذا الوجه وانما تعرف بكونها جوهرا او عرضا مثلا من خارج اللفظ
واذا حلل وفصل قيل هو عبارة عن ذات نسبت الى المبدأ سواء صدر عنها او
وقع عليها او قام بها بمعنى القائم والابيض والطويل والمضروب ليس الا ما يعبر
عنه بالفارسية بقولهم ايستاده وسفيد ودراز وزده شده ولا دلالة لتلك
الالفاظ على التفصيل المذكور ابتداء ولا على زمان ولا على تجدد وحدوث اي
حصول بعد ان لم يكن كما قال الفاضل الجلبي الا اذا كان المبدأ تأثرا او تأثيرا او كانا
معتبرين فيه لان العامة لما لم يبلغوا الى فهم تأثير قديم في قديم بل لم يفهم تأثير
من غير من خلية الحركة واعتادوا بالتأثيرات الحادثة المسبوقة بالعدم يحصل
ببالهم عند حضور فعل شيء لشيء او قبوله منه تجدد الفعل والقبول والاثر
في زمان من غير تعيين له وانما سيعين اما هو من جهة وضع اللفظ كالافعال
او طريق اخر كقولنا زيد ضارب الان او غدا مثلا والقوم اهل اللغة جعلوا فعيل
القابل المقبول تأثيرا منه فيه ولذلك عبروا عنه باسم الفاعل كالقابل والمتحرك والثابت
فالحدوث والتجدد ليس داخلا في مفهوم المشتق بل انما يفهم من جهة اعتبار التأثير
والفعل والتأثر والانفعال في مبدأ الاشتقاق فهو لازم عرفي لمفهومه وشمل ذلك
دلالة بعض الافعال التجدد والتقضي شيئا فشيئا فانه انما يفهم من حضور الحدث
او اقتضاء المقام وليس داخلا في مفهوم الفعل كما صرح به السيد في حاشية المطول
وقال فيها ايضا ان الدليل على اعتبار الحدوث في المعاني التي يدل عليها الافعال على اقترانها
بازمنة مخصوصة هو ان اهل اللغة يفهمون فيها ذلك ويفسرونها بازائها ولعل ما قلناه

د مولها

هو الشأن في ذلك ولعلك تجد بوجدانك فرقا بين قولنا عالم وقادر واذا اردت
بهما الذات المنسوبة الى العلم والقدرة اعني هاتين الصفتين لا المعنى الحدثي في
المصدر المأخوذ فيهما التأثير وان أثر وقولنا ناصر وضارب وكان الفرق بين
قولنا حاسن وحسن وضائق وضيق انما هو لملاحظة انفعال وقبول في اسم الفاعل
دون الصفة يظهر لك من ترجمتها بالفارسية فحاسن معناه نيك شونده وحسن
معناه نيك وقس عليها الاخريين وقال السيد فيها ايضا الاسم كعالم مثلا يدل على
ثبوت العلم للذي حكم به عليه وليس فيه تعرض لحدوثه اصلا سواء كان على سبيل التجدد
والتقضي اولا واما الدوام فانما يستفاد من مقام المدح والمبالغة لا من جوهر اللفظ
انتهى قوله لعالم تدل على ثبوت العلم للذات العالمة التي لم يعرفها الا بوجه كونها عالما
بثبوت الوصف للموصوف لا ثبوت المسند للمسند اليه يعني انه يدل على النسبة الوصفية
الناقصة لا الخبرية التامة المقصود للسيد من قوله الذي حكم به عليه الشيء الذي يصلح
لاجل اتصافه بالعلم ان يحكم عليه بانه عالم وان لم يكن هناك حكم وايقاع ونقل عن الشيخ عبد
القاهر انه قال لا تعرض في زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا له كما في زيد طويل وعمرو
قصير قال الفاضل المبدئ في جعل الصفة المشبهة مندرجة في اسم الفاعل يعني لم يعتبر في اسم الفاعل
الحدوث كالصفة المشبهة ونقل عن السكاكي انه قال نحو زيد عالم يستفاد منه الثبوت صريحا
بناء على ان اصل الاسم صفة او غير صفة الدلالة على الثبوت اقول هذان الفاضلان
من ائمة العربية وكلاهما صريح في عدم دلالة اسمي الفاعل والمفعول على الحدوث و
الزمان فضلا عن غيرهما من المشتقات وذلك لانهما وان ساق الكلام في الجملة الاسمية
لكن يظهر منه عدم دلالة المشتق على التجدد والزمان ايضا اذ لا يتصور عدم دلالة الجملة
على شيء مع دلالة مفرداتها عليه ويظهر من كلام بعضهم كابن الحاجب وغيره ان صيغتي
الفاعل والمفعول تدلان على الحدوث ولولا تصريح بعضهم بانهما وضعا له لامكن
ان يقال ان من اعتبر في مفهوم الاسمين الحدوث اراد دلالتهما عليه بطريق الالتزام فرقا
بينهما وبين الصفة المشبهة فصار الحاصل ان المشتق مطلقا يدل على ثبوت المبدأ ووجوده

في الذات التي قام بها او وقع عليها ثبوت العرض لموضوعه فان اعتبر فاعليته ومفعوليته بالمعنى
الاول لهذه الذات يفهم الحدوث ايضا والا فلا كما ظهر لك من تحويل حسن الى حاسن واما
الدوام والاستمرار فهو ليس مدلولا للصفة المشبهة ايضا وانما يفهم باقتضاء المقام عدم
او توقيته ببعض الازمنة من بعض اخر قال الشيخ الرضي ره والذي ارى ان الصفة المشبهة
كما انها ليست موضوعة للحدوث ليست ايضا موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة لان الحدوث و
الاستمرار قيدان في الصفة ولا دليل فيها عليهما فليس معنى حسن في الوضع الا ذو حسن سواء
كان في بعض الازمنة او في جميع الازمنة فهي حقيقة في القدر المشترك وهو الاتصاف بالحسن لكن
على الطلق ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة الى ان
تقوم قرينة على تخصيصها ببعضها كما تقول كان هذا حسنا فقبح او سيصير حسنا او هو الان فقط
حسن فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا انتهى كلامه ره اقول ان الثبوت الذي قال ره
انك حكمت به هو ثبوت الوصف للموصوف واتصافه به وهو يجامع الاستمرار والحدوث
ونحو ان قلنا بدلالة اسمي الفاعل والمفعول على الحدوث فلا ثمرة يعتد بها في انه للموضوع لمعناهما
او لازم له بل الاهم عندنا اعادة النظر وتحرير القول في دلالة المشتق على احد الازمنة وضعا
وعدمها فنقول على ما سبق من مختار الفراء يكون قائلا قولنا كان زيد قائما فقعد او
سيصير قائما غير مستعمل فيما وضع له لان المراد به في المثالين هو المتلبس بالقيام لا المتلبس به
في زمان النطق فيكون مستعملا في جزء معناه وكذا قولنا الزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة يكون بالنسبة الى من لم يكن متلبسا بالزنا في زمن الخطاب عند نزول
الاية مجازا الا ان يقال بان المشتق اذا كان محكوما عليه يكون حقيقة في المتلبس بالمبدأ في احد
الازمنة كما هو مختاره ايضا وسيجيء الكلام فيه انشاء الله تعالى واما على المختار فلا يجوز ان لم يستعمل
اللفظ الا في المتلبس بالمبدأ ويفهم الزمان من لفظ كان او قيد المتلبس في زمان النطق
ليس ظرفا لوقوع النسبة الخبرية بين زيد والقائم لا لثبوت القيام للذات القائمة ثبوت
العارض للمعروض بل هو زمان الاخبار عن انهما وقعا او يقعان بعد ما اطلق او
يطلق على زيد القائم وكذا زمان نزول الاية هو زمان الحكم على المتلبس بالزنا حين تلبسه وان

تخصيصها

بلغ

لم

وان لم يكن موجودا في الخارج بل وان لم يوجد في زمان اصلا وان شئت ان يتضح
عليك فتأمل في قولنا هذا مشيرا الى قطعة من الهواء كان ماء وسيصير ماء ايضا في قولنا
الماء عنصر مغاير للهواء فانك لا تجد فرقا بين الجامد والمشتق نعم لو اريد بلفظ القائم
المتلبس بالقيام في احد الازمنة معينا فلا يخلو ان يكون جزءا من مفهوم اللفظ فيكون
مجازا او الحاصل انا نقول في غير الصفة المشبهة مما قاله المحقق فيها فنقول ان
المنطلق مثلا يدل على ثبوت الانطلاق لزيد ثبوت الوصف للموصوف اعني انه
يفيد النسبة التوصيفية التي لا تحتمل تصديقا ولا تكذيبا ولما كان تأثرا صادرا
من زيد يفهم حدوثه ولا يدل الحدوث على الزمان الا بعد فهم ان سبق العدم على
الوجود سبقا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق من لوازم الزمان فلا يلحق الا با
لزمانيات وليس فهم الزمان لازما بينا لفهم الحدوث لتعقل احد معنى الحدوث
مع عدم حضور مفهوم الزمان اعني الامر الممتد الغير القار الذات المتعينة فلا يفهم
فلا دلالة بباله طول الدهر على تقدير تسليم لزومه لمعنى الحدوث فيفهم زمان
هو ظرف له واما كونه الحال او غيره من الازمنة المتعينة فلا يفهم فلا دلالة
للمشتق الا على تحقق المبدأ في الزمان بعد ان لم يكن فربما تحقق في الماضي واستمر الى
الابد ثم اذا حكمنا على زيد واثبتنا له الانطلاق وقلنا زيد منطلق فهنالك ثبوت
ونسبة اخرى بين المنطلق وزيد على اتحادهما في الوجود وهذه مسببة عن النسبة
الاولى لان عروض الانطلاق لزيد هو السبب لصدق هذا الحكم ولما لم يذكروا زمانا
معينا يكون ظرفا للنسبتين وليس بعض الازمنة اولى من البعض ولا يجوز في الجميع
لحكمنا بالثبوت يفهم الدوام فيكون دلالة المشتق على الحدوث والاستمرار دلالة
عقلية اذ ليسا عين الموضوع له ولا جزءه فان اريد تخصيص الحدوث بزمان معين فاما
ان يدل عليه بلفظ غير لفظ المشتق حقيقة واما ان يدل عليه بلفظ المشتق حتى يكون
معنى زيد منطلق زيد كان منطلقا في الماضي مثلا فيكون اطلاقه مجازا قوله وقبل الانقضاء
بالمبدأ اقول قول القائل المشتق مجاز باعتبار المستقبل لا يصح معينا ان احدهما
الثم انه مجاز وادعى جماعة الاتفاق عليه م

كقولنا كان زيد منطلقا او سيصير او هو الان فقط منطلقا فيكون اطلاق المشتق ... م

انه فا اطلق واريد به تلبس الذات بالمبدء فى المستقبل على ان يكون الزمان ماخوذا
فى مفهومه بطريق الجزئية فيكون مجازا وثانيهما ان يراد به ما لم يتلبس بعد لعلاقة وهى
تلبسه بعد ويفهم المخاطب المراد من القرينة فلا دلالة للمشتق على الزمان المستقبل كما لا
دلالة للحجر عليه فى قوله تعم حكاية عن قول صاحب السجن اعصر خمرا اى عنبا يؤل
خمرا فلا و لحجر فى المستقبل هو العلاقة وليس مدلولا للفظ الخمر غايته الا هو خطور هذه
العلاقة عند خطور العنب فى البال احيانا اذا عرفت هذا فاعلم ان ظم عبارات
النحاة يدل على دلالة اسمى الفاعل والمفعول على الازمنة المعينة فاشكل عليهم الامر
فى تعريفى الاسم والفعل جمعا ومنعا بخروجهما عن حد الاسم ودخولهما فى حد
الفعل والفاضل الجلبى اعترض على الشارح التفتازانى بان كلامه مشعر بكون الاسمين
موضوعين للحال وهذا يوجب بطلان التعريفين طردا وعكسا قال واجيب تارة
بان كثرة الاستعمال جارية مجرى الوضع بجامع التبادر فعبر عن المتبادر بالحقيقة و
عن غيره بالمجاز وتارة بان زمان الحال معتبر على القيدية بموضوع له لا الجزئية لم
ولا يخفى ما فيه من التكلف وقد يقال اعتبار زمان الحال بالنسبة الى الاستعمال الطارد
على اصل الوضع لا اليه نفسه بعض ولكن ائمة الاصول صرح بان اسم الفاعل مثلا
فيما مضى وانقضى وفيما لم يقع بعد مجاز لغوى فهذا يشعر باعتبار زمان الحال فى اول الوضع
ولا مخلص الا باعتبار القيدية ولك ان تفرق بين مذهب اهل العربية والاصول
انتهى اقول الجواب الاول ليس كما لا خفى مبنى على اعتبار زمان الحال انما هو بالنسبة
الى الاستعمال الطارى وكالذى صارت شهرته بمنزلة الوضع ومغنية عن القرينة ولعل
الفرق بينهما هو دعوى الاستعمال فى الموضوع له الا اصلى فى الاول دون الاخير و
انما استعمل فى واحد الازمنة فى الاخير الى ان صار حقيقة عرفية للشهرة وقال فى
مبحث المسند عند دعوى لنا لعدم دلالة مثل قولنا زيد عالم على زمان اصلا
فيه انه مخالف لما اسلفه فى تعداد امثلة خلاف مقتضى الظم من ان اسم الفاعل
والمفعول حقيقة فى الحال مجاز فى الاستقبال اللهم الا ان يعتبر التغليب بالنسبة

الى

الى زمان الحال انتهى والظم ان مقصوده من قوله التغليب آه هو ما تقدم
من قوله ان كثرة الاستعمال جارية مجرى الوضع بجامع التبادر وقال المحقق
الرضى ره فى بيان حد الفعل وهو ما دل على معنى فى نفسه مقترن باحد الازمنة
الثلثة اى دال على معنى واقع فى احد الازمنة الثلثة معينا بحيث يكون ذلك
الزمان المعين ايضا مدلولا للفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه لهما اولا فيكون
الظرف والمظروف مدلولى لفظ واحد بالوضع الاصلى ثم قال فيخرج عن حد الفعل
اسما الفاعل والمفعول اعنى لهما لانهما وان كانا لا يعملان فى ضد هم الامع اشتراط
الحال والاستقبال الا ان ذلك مدلول عملهما العارض لا مدلولهما وضعا وكذا يخرج
اسماء الافعال لان ذلك ليس فيها بالوضع الاول بل بالوضع الثانى انتهى و
اراد بالوضع الثانى انهما منقولة عن المصادر والظروف وغيرهما الى معنى الفعل فيكون
حقايق عرفية عامة فيها وبالجملة كتب النحاة مشحونة من قولهم اسم الفاعل والمفعول
يعمل بمعنى الحال والاستقبال لا مطلقا بل بشرط الاعتماد كما هو المذكور فى تلك الكتب ولا
يعمل اذا كان بمعنى الماضى ولا يمكن حمل كلامهم على ان احد الازمنة مدلول الاسمين بالوضع
الاصطلاحى حتى يكون اطلاقهما عليه حقيقة لغوية لان ذلك مناف التعريفين كما عرفت و
ليس مقصودهم من قولهم بمعنى الحال وغيره ان الاسم اذا استعمل مع لفظ الان او
الامس او غيرهما مما يدل على احد الازمنة فهو بمعنى الحال وغيره لانه لا يكون ح انتقاض
للتعريفين حتى يحتاج الى الاعتنا لى فى تصحيحهما بل انما يتصور الانتقاض اذا دلا
على احد الازمنة غير مقترنين بما يفيد معنى الالفاظ ومن تامل فيما نقلناه من بيان تصحيح
التعريفين وجد لها تحكمات وتعسفات كدعوى التبادر بالنسبة الى زمان الحال حتى
يرى ان قول القائل زيد قائم يتبادر منه انه قائم فى الان فقط وكدعوى القيدية
لا الجزئية ودعوى لزوم اعتبار الزمان فى الاستعمال بل لا محصل لما افاده المحقق
فى هذا المقام الا بارجاع الى بعض ما نقلناه من الحاشية المطولة اعنى اعتبار زمان الحال
والاستقبال بالنسبة الى الاستعمال الطارى على اصل الوضع اى استعمالها عاملين

عمل الفعل فى ح يكونان مشتركين بين الازمانين كاشتراك المضارع على بعض الاقوال
ويكون التعيين بالقرينة ومع ذلك لا يخفى كلامه من تامل اخر لانه جعل دلالة
اسماء الافعال على الازمنة بوضع ثان ولم يجعلها فى الاسمين كذلك فيحق لعله
يدعى ان اسماء الافعال على الازمنة بوضع ثان فلم يجعلها فى الاسمين كذلك لا يبق
لعله يدعى ان اسماء الافعال وضعت لمعان غير مقترنة باحد الازمنة واستعملت
فيها كما استعملت فى المعانى المقترنة ايضا سواء اشتهرت فيها ام لا بخلاف الاسمين فانهما
وان وضعا لمعنى غير مقترن باحد الازمنة لكنهما لم يستعملا الا فى المعنى المقترن لانا
نقول اولا انه ره اعترف فى باب اسماء الافعال ان بعضها لا يستعمل الا فى المعنى المقترن
وان المعنى الغير المقترن اصل مرفوض كما ان الاول عارض لازم وثانيا ان علماء البيان
قالوا ان المسند وان كان مشتقا لا يفيد التقييد باحد الازمنة وعلى هذا التقدير يصير مال
كلامهم ان الاسم المشتق اذا كان مسندا لا يفيد التقييد باعتبار المعنى الذى لم يستعمل فيه
اصلا وان كان مفيدا له وانما باعتبار ما يستعمل فيه وهذا كلام يستبعد للغوية لا ادرى
ما الوجه عند المحقق فى عدم انتقاض التعريفين بالاسمين اذا كانا بمعنى الماضى ولم يعملا عمل
النصب فظهر ان غاية ما يدل عليه كلمات النحاة هو استعمالها فى احد الازمنة ويفهم منه
ان الاصل فيه الحقيقة فيثبت الحقيقة العرفية وهذا على تقدير كونه تاما فانما يتم فى
زمان الحال كما سبق اليه الاشارة ونقلناه من حاشية الفاضل الجلبى اذ يمكن فيه دعوى
التبادر ومع تطرق المنع اليها اذ هى اظهر بالنسبة الى الدوام واما فى الزمانين الاخيرين
فلعل هذه الدعوى فيهما فى غاية البعد والظم ما قاله الشيخان المتقدمان من عدم
دلالة المشتق على الزمن لثبوت كما مر وانما يستفاد احد الازمنة من امر اخر ثم ان ما
افاده المحشى الفاضل من جواز مغايرة مذهب العربية ومقتضاه عدم الفرق و
المغايرة ولولا ذلك لا يمكن ان يقال ان ما يفهم من اللفظ عند فهم ما وضع له داخل
عندنا لا صولى فى الموضوع له وان كان قيدا خارجا عند غيره فيجوز للاصولى
دعوى كون المشتق حقيقة فى الحال بان كان معتبرا بالقيدية عند اهل العربية لا

نحو

الجزئية وذلك لان مقصود الاصولى هو ان حكما فى الاحكام اذا تعلق بالمشتق
فانما يتعلق بالمتلبس بالمبدء فى الزمان الحاضر لان هذا هو المفهوم منه عند تجرده
عن القرائن فيكون الموقوف عليهم فى قول القائل وقفت هذا على سكان
مكة الساكنين فى زمان النطق سواء اعتبر الزمان جزءا او قيدا اذ يتبادر
الى الذهن ارادة المتكلم لهذا المعنى هذا هو الكلام فى المعنى الاول واما
المعنى الثانى فليس فيه نقض لتعريفيهما اصلا والحمد لله قوله وقال صاحب
كوكبا لدرى اه اقول لعله اراد قولهم اسم الفاعل يعمل بمعنى الاستقبال او
ضارب غدا اسم الفاعل فانهم اطلقوا على الضارب اسم فاعل والاصل فى
الاطلاق الحقيقة فلو لم يكن من يضرب وسيضرب بمعنى حقيقيا للضارب لم
يكن اسم الفاعل حقيقة والجواب ان هذا الاصل قد عدل عنه لمانع وهو
الاجماع على انه فى المستقبل مجاز وسيجئ له تعلق بهذا الكلام انتهى تم قوله
وانما بعد زوال المبدء اقول كون المشتق حقيقة او مجازا فيما انقضى عنه المبدء يتصور
على وجوه الاول ان يراد باللفظ ذات كانت متصفة قبل زمان النطق بالمبدء
فانقضى وزال عنها فيتحكم الان لا يكون متصفة به على ان يكون الزمان الخير
مدلولا كالحدث لمن يقول بكونه حقيقة ح يشكل عليه الامر فى التعريفين فلابد
له من ارتكاب بعض التكلفات المذكورة والثانى ان يراد به ما ذكر من غير دلالة
اللفظ على الزمان ويكون ثبوت المبدء قبل زمان وقوع النسبة الحكمية علاقة
للتجوز كقول القائل شربت خمرا وبيد خلا كان قبل زمان الشرب خمرا فكانه
تجوز مستعملا فى الخل باعتبار الكون وليس الزمان مدلولا لها الا حقيقة ولا مجازا
كذلك قول القائل هذه متمرة مشيرا الى شجرة كانت متمرة قبل هذا ليس فيه ما يدل على
زمان الاثمار لا حقيقة ولا مجازا والثالث ان يراد به ما يثبت له المبدء اى خرج
من القوة الى الفعل فى ظرف الواقع من دون اعتبار قدم وحدوث وطريان عدم
بعد الوجود واستمرار الى حين النطق وهذا معنى مشترك بين الماضى والحال لان

فكل منهما مخرج مبدأ الاشتقاق الممكن في نفسه الى الوجود واتصف موصوفه وموضوعه به قديما كان ذلك المبدأ او حادثا باقيا كان او زائلا ولا اعني بالمشترك الزمان بل مفهوم قولنا الثبوت في الجملة اذا عرفت هذا فاعلم ان الذي يقتضيه دقيق النظر ان يكون نظر الاصوليين في توافقهم على كون المشتق حقيقة في الحال الى المعنى الثاني من معنييه الذين يتقابل اي حال التلبس لا حال النطق وعلى عدم كونه حقيقة في المستقبل الى المعنيين المتقدمين وفي خلافهم في الماضي الى الاول والاخير وقد صرح بعضهم ممن يقول بكونه حقيقة في الماضي بالمعنى الاخير كما سيجيء انشاء الله تعالى قوله او لها جات اقول اي سواء امكن بقائه ام لا وظاهر هذه العبارة كالاكثر يدل على ان النزاع في المشتق فقط اي سواء كان بمعنى الحدوث كالضارب ونحوه او بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر وخص البعض بالاول وسيجيء الكلام انشاء الله تعالى عليه والقول بالحاجة مذهب لكن الاشاعرة اقول بعد الاتفاق على كون المشتق حقيقة في الحال سواء اريد به حال النطق او حال التلبس يكون اطلاقه باعتبار الماضي باي معنى كان من المعاني الثلثة دائرا بين الحقيقة والمجاز والمشهور بينهم في مثله الحكم بالمجاز لكونه خيرا من الاشتراك وقد تصدى بعض من يقول بكونه حقيقة في الماضي للجواب عن هذا وزعم ان المشتق لم يستعمل بمعنى الحال وانما استعمل في المعنى الثالث المشترك بين الماضي والحال ويستفاد خصوصية الحال من امور اخرى وهذا شأن كل لفظ موضوع للعام اذا استعمل في الخاص وكان مع ذلك حقيقة لا مجازا اقول لعل مراده والاستدلال وبعض عبارات القوم لا يساعد هذا الزعم واستدل بعض افاضل الاشاعرة على كونه مجازا بانه اذا كان جسم ابيض فصار اسود فلا شك انه يصدق عليه انه اسود حقيقة وكان معنى لفظ الاسود وهو المفهوم الكلي الناعت للجسم متحدا مع الجسم في الوجود وقد انعدم عن هذا الجسم ولا شك ان مفهوم لفظ الابيض الذي كان متحدا مع الجسم في الوجود لم يكن في هذا الوقت موجودا بوجود الجسم والا لاجتمع الضدان و اذا انعدم مفهوم الابيض عن الجسم فاطلاق لفظ الابيض عليه اطلاق على غير ما وضع

لا لان

له لان لفظ الابيض لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم الذي كان الجسم من افراده وكان موجودا بوجوده فحين انعدم هذا المفهوم من الجسم وذالت العلاقة التي بين الجسم والابيض وهو كونه محمولا عليه متحدا معه في الوجود ولم يبق الجسم من افراده كان اطلاق اللفظ عليه مجازا وايضا قد علمت ان اللفظ الموضوع للعام المستعمل في الخاص انما هو كان حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة في ذلك المفهوم العام والخصوصية مستفادة من امور اخرى فاذا زال المعنى الموضوع له لكان استعماله في غير الموضوع له وقال في حاشيته والتفرقة بين زوال العين بطريق الضد الوجودي وبين غيره بان الاول مجاز اتفاقا دون الثاني مع انه تحكم ومخالف لكلام الشرح حيث اورد الكلام في الحامض فلم نساعد كلامهم في تحرير المسئلة في المشهور يندفع بجريان الدليل المذكور في هذه الصورة ايضا غاية الامر انه يبدل الضد بالنقيض انتهى اقول يستفاد من هذا الكلام ان النزاع ليس مختصا بما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي ينافي الاول او يضاده ولا بالذي هو بمعنى الحدوث ولا في دلالة المشتق على احد الازمنة اذ لم يدع احد حلا له الابيض وما شاكله على الحدوث ولا احد الازمنة وكذا يظهر منه ان المعنى الحقيقي الذي يقول به المشترط بل ليس هو المعنى العام الشامل للحال والماضي اي ذات حصل له البياض مثلا وخرج من القوة الى الفعل سواء بقي ساكنا او زال او انعدم وذلك لان هذا المعنى لم يزل ذوال البياض بل هو متحقق حين تحقق السواد ايضا ولذا قيل على القائل بكون المشتق حقيقة في المعنى العام ان لازم ذلك ان يكون اطلاق الابيض والاسود على الجسم بعدما حصل له الوصفان على التعاقب حقيقة فيما قلنا وقال ايضا في موضع آخر انا لا نفهم من صيغة الضارب مثلا الزمان اصلا على ان يكون داخلا في مسمى اللفظ بل معناه على ما صرح ائمة اللغة ليس الا الحدث والذات المبهمة والنسبة بينهما ثم قال ان المشترط للبقاء انما يقول بعدم صحة الاطلاق حقيقة مع الانقضاء لان تحقق المعنى شرط حينئذ الاطلاق كالجوامد بعينها فلا يرد هذا ما نقلنا انقلا بما الى الهوى انتهى ولا يتوهم من هذا الكلام ان الفاضل يقول

بان المشتق هو الذات المبهمة المنسوبة الى الحدث في زمان الحال وهو زمان الاطلاق على ان يكون الزمان داخلا في الموضوع له لانه صرح بعدم دلالة المشتق على الزمان اصلا وانما مقصوده ان المشتق اذا وقع محكوما به فشرط كونه حقيقة هو وجود المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية وهو في مثل زيد قائم في قولنا عبارة عن زمان مشتمل على جميع الازمنة منها زمان النطق والاطلاق وفهم هذا الزمان من دلالة العقل لا اللفظ كما تقدمت الاشارة اليه نعم زمان النطق لا بد ان يكون ظرفا للنسبة الخبرية والنسبة التوصيفية اعني ثبوت المبدأ المعروض واما الزمان الاخران فيفهمان بعدها لاولوية والترجيح كما نقلناه من المحقق الخضري ره قوله وثانيها حقيقة مطلقا اقول هذا هو المشهور بين المعتزلة والامامية ونسبه الفاضل الجليل في حاشية المطول الى الشيخ عبد القاهر وقد عرفت انه يمكن حمل كلامهم على ان مقصودهم من كونه حقيقة في الماضي هو كونه حقيقة في القدر المشترك على ما سبق وانتظره فلا يأبى كلامهم عن الحمل عليه لا لدلالته على الماضي كدلالة الفعل عليه واستدلوا عليه بدلائل منها ما ذكره الخضري شيخنا بهاء الملة والدين في الزبدة قال لاستعماله في الثلثة والاصل الحقيقة وخرج الاستقبال بالاتفاق والفاضل الجوادي بعدما حكم بان هذا الدليل هو المعتمد قال في شرحه ان المشتق قد استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى منه ذلك وفيمن سيفعل واطلق على كل واحد منها والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد تخلف عند اطلاقه على من سيفعل المانع وهو مجازيته فبقي الاصل معمولا به فيما عداه اعني فيما انقضى عنه ومن كان متلبسا به فيكون المشتق حقيقة في كل واحد منهما وما استدل به الخصم على مجازيته مردود بقوة الاصل انتهى اقول ظاهر المتن وصريح الشرح هو اطلاق المشتق على الماضي والحال كاطلاقه على المستقبل بمعنى ارادة كل منهما من حيث الخصوصية اخرى فيرد عليه ما اشرنا اليه وهو ان على هذا يلزم القول بالاشتراك والمجاز خير منه كما يقول نحن نستدل به هكذا المشتق وقد استعمل في كل واحد منهما من الثلثة والمستقبل مجاز وفاقا واستعماله في الاخريين ان كان من حيث الخصوصية يلزم الاشتراك او المجاز وان كان في القدر المشترك فلا يلزم واحد منهما والحمل على الحقيقة الواحدة اولى منهما

قبل المط

قبل المط وهو كونه حقيقة في الماضي لانا نقول اولا ان كلام من يقول بكونه حقيقة في كل منهما بخصوصه وثانيا ان هذا اثبات اللغة بالقياس اذ لا نعلم ان المشتق هل استعمل في القدر المشترك ام لا وثانيا ان نعلم من هذا الدليل ولهذا لا يجوز ان يقول احد انه قد استعمل في المستقبل كما استعمل في غيره فيكون المعنى الموضوع له هو القدر المشترك بين الازمنة اي ما امكن ان يعرض المبدأ في احد الازمنة لئلا يلزم الاشتراك ولا المجاز اصلا وبالجملة لا بد اولا من العلم بالاستعمال ثم ترجيح الحقيقة الواحدة او المجاز على غيرهما ولا يجوز اثبات الاستعمال بالدليل ومنها ما ذكره الشيخ التحريرية ليكنه تبعا للعلامة وهو ان معنى المشتق من حصل له المشتق منه سواء انقضى منه او كان متلبسا به فيكون اطلاقه على من انقضى منه اطلاقا على معناه الموضوع له فيكون حقيقة لا يقال لو كان موضوعا لمن حصل له لكان اطلاقه على المتلبس به بالفعل مجازا لانا نقول حصل له في الماضي لانا نقول ان المراد من صدر المشتق منه اعني المعنى المشترك بين الماضي والحال هكذا افاده الشيخ الفاضل في شرح الزبدة اقول هذا الكلام انما يتم بعد تسليم مقدمتين الاولى ان استعمال المشتق في هذا المعنى بطريق الحقيقة وهو كاول اقول النزاع والثانية عدم استعماله في المتلبس بالمبدأ حال النطق او التلبس وفيمن حصل له في الزمان الماضي بخصوصها لئلا يلزم الاشتراك او المجاز وكلتاهما في محل المنع بل اقول قد نقل غير واحد من الاصوليين الاجماع على كونه حقيقة باعتبار الحال فاذا كان حقيقة في القدر المشترك يلزم محذور الاشتراك قال الشيخ المتقدم ولا يخفى ان للخصم ان يمنع كونه موضوعا لذلك ليكون اطلاقه على من مضى منه حقيقة بل يقول انه موضوع لمن يحصل منه في الحال انتهى وقد ظهر لك مما نقلناه ان مدلول الدليل على القول الاول على الظاهر هو كون المشتق حقيقة في كل من الماضي والحال ومدلول هذا الدليل هو كونه حقيقة في المعنى المشترك مع ان المط ليس الا امرا واحدا يستدل عليه بالادلة المتعددة ومما يدل على كون المط هو الاول التمسك بقول النحاة لان نظر قولهم في التمثيل للماضي والحال والاستقبال بمثل ضارب امس وغدا والان هو ان كل واحد من الازمنة هو المستعمل فيه المراد للمتكلم

وايضا انتقاض التعريفين انما يتوهم مع دلالة المشتق على احد الازمنة كدلالة الفعل
واذا كان مدلوله المعنى المشترك الذي لا يؤخذ فيه زمانا اصلا فلا انتقاض به قطعا وقد
يتوهم ان القدر المشترك بين الماضي والحال الذي عبر عنه بقولهم ثبت له الضرب هو
الزمان المشتمل على الزمانين وهذا توهم فاسد اذ لا دلالة للمشتق على مثل هذا الزمان
ولم يعبر احد بل المراد بالقدر المشترك كما اشرنا اليه هو الثبوت المعروض والخروج من
القوة الى الفعل لا بشرط طريان العدم اليه ولا بشرط البقاء الى الحال قوله وثالثها ان
كان اه اقول الذي يظهر لي ان القول بهذا التفصيل والتخصيص كغيره من التخصيصات
في الدعوى كما سيجيء الاشارة اليه قول حادث قاله بعض فرارا من الالزام وعجزا
عن جواب خصمه ثم اختاره جماعة واشتهر فعدقولا ثالثا بيان ذلك ان النافي للاشتراط
البقاء لما استدل على مذهبه بانه بقاء المبدأ لو كان شرطا للزم ان لا يصدق المشتق من
المصادر السيالة الغير القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم على احد حقيقة واللازم باطل اجماعا
اما الملازمة فلان مثل هذه الاحداث ينقضي اجزاؤها شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزاء
غير متحقق وبعده منقضي فصدق المشتق منها حقيقة مع عدم المشتق منه دليل على عدم
الاشتراط اجيب بانا نخصص الدعوى فنجعل البقاء شرطا ان كان ممكنا كالقيام والقعود
والا فلا قال العلامة في النهاية الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منتف بالاجماع انتهى و
هو الصواب لان المعتبر في الصدق حقيقة هو التلبس العرفي اذ هو المصحح للاطلاق
حقيقة وهو في السيال يتحقق بوجود جزء منه في المحل وينعدم بانعدام جميع الاجزاء لا بعطل
في زمان معتد به فلا يخرج جزء من المخبر متكلم مخبر حقيقة وان سكت في اثناء بين مثلا
وليس كذلك ما اذا سكت في اثنات كثيرة فلهذا يكون المضارع المشتق من السيال مفيدا
لمباشرة الفاعل له في الحال اي في اخر جزء من الماضي والمستقبل متصلة لا يتخللها فصل
يعد عرفا فتركالا وذكرالاذي آه اقول هذا التخصيص ايضا كالاول مع انه لم يكن ليضير
منه كود اعند تحرير المسئلة كما نقلناه من الفاضل الباغنوي وقال الفاضل الشيخ جواد
اذ هذا التخصيص ليس في المحصول وانما هو في اختصاره للتبريزي والباعث عليه ان

ما يكون بعنا تر مجاز والا حقيقة وتوقف جماعة كابن الحاجب والامدي م

قوله والامدي والتبريزي في اختصار المحصول وجماعة اوردوه قولا بالخلاف ماذا لم يطرأ على المحل وجودي ينافي المعنى الاول وضاده واما مع المنافي والقيام مع القعود ومع الطريان مجازا اتفاقا م

الشرط

المشترط لما استدل على مذهبه بان الاتفاق حاصل منا ومنكم على ان اطلاق النائم
على اليقظان والحلو على الحامض والعبد على الحر وغيرها مجازا باعتبار النوم
المتقدم وغيره فيلزم لو كان حقيقة للزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة لكفر
المتقدم واجيب عن الثاني بانكم ان اردتم انه لا يجوز مطلقا فممنوع بل هو اول البحث وان اردتم
انه لا يجوز شرعا فمسلم لكن المنع الشرعي لا ينافي جوازا لاطلاق بحسب اللغة قيل فيه
نظر فانه على هذا يلزم ان يكون كلا متصافا بالمتقابلين معا حقيقة فيكون مؤمنا وكافرا
معا باعتبار سبق احدهما فان قيل للامتناع في ذلك سبق احدهما بل انما الممتنع اذا
اتحد الزمان قلنا الكلام في اللغة وبطلانه منها معلوم قطعا وقد بينا فيما في البطلان لغة
مع اختلاف الزمان اقول على القول بان المشتق حقيقة فيمن حصل له المبدأ في الجملة
ان المؤمن ليس مشتقا كالكافر فاذا كان الثاني حقيقة فيمن حصل له الكفر في الجملة
كان الاول حقيقة فيمن حصل له الايمان في الجملة لا فيمن حصل له الايمان في الحال
لعل هذا الاختلاف في مفهومي المشتقين باعتبار اختلاف الزمان المعتبر فيهما فيلزم
ان يكون اطلاقهما معا حقيقة لغة وكذا اطلاق الحلو والحامض والعبد والحر باعتبار
سبق احد المتقابلين وتأخر الاخر والظاهر عدم مساعدة اللغة والعرف على ذلك ثم اجيب
بتخصيص الدعوى بما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي ينافي وصف الاول
بان يستحيل اجتماعهما وارتفاعهما عن موضعهما كالحركة والسكون على تقدير
كونه وجوديا او يضاده بان يستحيل اجتماعهما فقط كالسواد والبياض وعلى
هذا يكون اطلاق الكافر مجازا لعروض طريان ضده وهو الايمان وفاقا فيكون
خارجا عن محل النزاع اقول قال الاسنوي في شرح المنهاج ان الامام في المنتخب
والمحصول قد رد على الخصوم في اخر المسئلة بان لا يصح ان يقال لليقظان انه
نائم باعتبار النوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وصرح
به الامدي فقال لا يجوز تسمية القاعد قائما للقيام السابق بل اجماع المسلمين من
اهل اللسان اقول لو اراد انما يصح مع تعميم الدعوى اذ لا معنى للرد على من لا اخلاف لم

لاختلاف ور

ان النزاع انما هو فيما اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك او قاتل او متكلم فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا او اقتلوا المشركين فحقيقة مطلقا سواء كان للحال او لم يكن م

فيكون اليقظان قائما مجازا بانه مجاز اتفاقا فان قلت قولهم بالمجازية في مثل اليقظان
والنائم لا ريب فيه فما معنى الرد عليهم بدعوى المجازية قلت حاصله ان دعوى الكلية اي
كون المشتق حقيقة مطلقا مع انقضاء المبدأ منافية لما اتفقوا عليه من ان اطلاق اليقظان
على النائم مجاز فهذه الدعوى اما غفلة او تغافل ويمكن ان يكون مقصود الامام من هذا
الكلام بيان دليل على الاشتراط لا الرد والالزام وحاصله انا استقرينا الجزئيات كالامثلة
المتقدمة فوجدنا الاطلاق حقيقة مع البقاء ومجازا مع الانقضاء فالحقنا ما عداها من
موضع النزاع بها الحاقا بالاعم الاغلب وفيه نظر اذ لا نسلم غلبة ما طرأ عليه الضد او
النقض على غيره وهناك تخصيص اخر لم يشر اليه المصنف وقد مرت الاشارة اليه
وهو تخصيص الدعوى بالمشتق بمعنى الحدوث كالسارق وقد ادعاه الفاضل التفتازاني
في شرح الشرح والداعي اليه ايضا هو الفرار من الالزام والعجز من الجواب وذلك ان الباقي
لما ورد على المشترط انه يلزم على قولكم ان يكون صدق المؤمن على النائم مجازا اذ لا
تصديق في حال النوم فلا ايمان اجاب بتخصيص الدعوى والحق في الجواب ان الايمان
ليس هو الصورة التصديقية الحاصلة في القوة المدركة بل هو عبارة عما حصل للنفس
سواء كان في المدركة او في الخزانة وقد قيل في هذا المقام ان التصديق يدون
تصور الطرفين وقوع الايقاع والانتزاع على البتة ممتنع ووجوده في حال النوم
والغفلة بعيد جدا ووجود ذلك فيهما ليس بعيدا بل قريب جدا في تمهيد الاصول
اه اقول قال الاسنوي في شرح المنهاج ان محل الخلاف ما اذا كان المشتق محكوما به واما اذا
كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فحقيقة مطلقا قال القرافي لو كان مجازا لكان
قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانية والزاني والسارق والسارقة وشبهها مجازات باعتبار
من اتصف بهذه الصفات في زماننا لا نزاعا باعتبار زمن الخطاب حين نزول الاية وعلى
هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولا قائل بهذا
وقال الشيخ الجواد وقد يفهم من كلام بعضهم ان النزاع في المشتق الذي لا يكون محكوما
عليه فالو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة في زماننا بالنسبة الى من حل

قوله

قوله ان التعميم لا يعقل والتخصيص في الاول اذ لا يعرف التخصيص ليس في الاخير وقد يجاب عنها بان الاول يحتمل التخصيص في الاول والاول للتفصيل والحقيقة م م

لكن

بكن سارق حال الاطلاق وهو بعد يل المعنى باتصافه باحد الازمنة الثلاثة انتهى اقول
لا اعرف بهذا التخصيص وجها وجيها وفي كلام الشارحين مواضع للنظر
الاول انه لا بد من ان يراد بمتعلق الحكم او المحكوم عليه معنى شامل لنحو
المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين غير شامل لمثل قوله صم لا يتوضأ
الرجل تحت الاشجار المثمرة وقول الواقف وقفت هذا على حفاظ القرآن
او حفاظ القرآن وقفت هذا عليهم والناذر لله علي ان اعطي كلا منكم
كذا وكذا يكون غير الاول من موارد الخلاف فلا بد من دخوله تحت الحكم
به وخروجه عن المحكوم عليه ولعلك لا تجد مثل هذا المعنى والثاني ان قوله
حقيقة مطلقا يريد به ظاهره ان المشتق ح يكون حقيقة في كل واحد من الازمنة
الثلاثة ويمكن ان يكون مراده انه ح موضوع للمعنى الشامل لها وهو التلبس
بالمبدأ في الجملة سواء كان في الحال او غيرها فاذا استعمل في كل واحد
من الازمنة فقد استعمل في المعنى العام حقيقة وتستفاد الخصوصية من امور
اخرى وهذا هو الظاهر من الشيخ الجواد وانت تعلم ان القول بان وضع اللفظ
يختلف باختلاف النسبة فيكون موضوعا للمعنى اذا كان محكوما عليه وبمعنى
اخر اذا كان محكوما به بعيد ولا يحضرني له نظير الثالث قوله مجازات اه اقول
يريد انه لو لم يكن حقيقة في المعنى العام ولم يكن استعماله في المستقبل باعتبار
العام فيه بل استعمل فيه من حيث الخصوصية وكان استعماله مجازا لكان قوله
فاقتلوا المشركين اي الدليل فصار حاصل الدليل على كونه حقيقة انه لو لم يكن موضوعا
لغة للمعنى العام لما جاز في الفقه الاستدلال على التالي باطل ولا يخفى فساده الا ان يوجه بان
يقصد بيان العلماء في كل عصر من الاعصار يستدلون باية السرقة والزنا في
على القطع والجلد وهم من اهل اللسان فلولا انهم فهموا من السارق والزاني ما يشمل
المتصف حال التلبس بهما وبعده في زمان المستقبل بالنسبة لزمان الخطاب لما جاز لهم ذلك
الاستدلال لان للخصم ان يقولوا انهما موضوعان لمن تلبس بهما من النزول فاطلاقهما

باعتبار المنافي حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء منمحلا او وجب الاتصاف بالمبدء
ولم يكن الذات معرضا عن المبدا او باعتباره سواكان المشتق محكوما عليه او محكوما به سوا طرا المضاد اولا م م

على المتلبس في زماننا يكون مجازا والاصل عدمه فلما استدلوا بها علم ان المشتقين و نظائرهما حقايق فيما قلناه والجواب ان على ما قلتم يلزم الاشتراك بين المتلبس بالمبدء زمن النطق و بين المعنى العام والمجاز خير منه وان يكون كون المشتق محكوما عليه قرينة لاحد المعنيين المشترك ليس اولى من ان يكون قرينة للتجوز فيمكن ان يكون مبنى الاستدلال على المجاز لوجود القرينة على انا نقول لعل الاستدلال بامثال هذه الايات كالاستدلال بخطابات المشافهة وحاصله اثبات الحكم لمن في زمن الخطاب ثم اثبات الحكم لمن بعده للاجماع على اتحاد حكمها الا ما اخرجه الدليل ثم لا يخفى ان هذا القول من القرافي مبني على ما نقلناه من مذهبه في المشتق من كتاب جمع الجوامع وقد ظهر ما فيه وجميع ما نقلناه مبني على ان يكون مقصد الش المنهاج ما هو الظ من كلام الشيخ الجلال وتعليم منه للحلي تقدير محله على ظاهره ومن الغريب انه قال ومن فوايد الخلاف صحة الاحتياج على جواز الرجوع للبايع اذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله عليه السلام ايما رجل مات او افلس فصاحب المتاع احق بمتاعه فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى صح الاحتجاج به وان قلنا انه مجاز فلا ويتعين الحمل على المستعير انتهى اقول لبس صاحب المتاع محكوما عليه في هذا الخبر فكيف يجوز ان يعد هذا من فوايد الخلاف الذي لا يكون الا في المحكوم به فتدبر ومما يلزم على هذا القائل كون اكابر الصحابة فاسقين بل مشركين حقيقة اذا كانا محكوما عليهما باعتبار سبق الوصفين منهم ولعله لم يرض به وبالجملة حال هذا التفصيل ادون من اخواته قوله والحق ان اطلاق المشتق اه اقول اعلم ان الشرائط التي ذكرها المص لم اظفر بها في كلام غيره والظ عندي عروض اشتباه له في المبحث وخلط بين من يطلق عليه المشتق باعتبار الملكة والصنعة وبين من يطلق عليه باعتبار قيام المصادر ومبادي الاشتقاق من الاحداث بيان ذلك ان قولنا الكاتب والخياط والقاري واضرابها تطلق تارة على من زاول تلك الاحداث واتخذها شغلا الى ان صارت صفة وحرفة له وتارة تطلق على من حصلت له الملكة من دون اعتبار الصنعة والاشتغال وتطلق ايضا على من

زاول تلك الافعال ولو مرة واحدة من دون اعتبار كونها حرفة لمن تطلق عليه وكونه ذا ملكة فيها وقد لبيّنا ادعى ان الخياطة والكتابة وغيرهما من المصادر ومبادي المشتقات موضوعة لغة للملكة اما لحرفة ولا يهمنا ايضا البحث عنه اذ يكفينا تحقق الاطلاقات الثلثة وصدق قولنا هذا خياط وذا كاتب مثلا بمعنى ذي الحرفة او الملكة مشيرا له ذي صفة الخياطة والكتابة بالمعنى المصدري او نقايضهما وصدق هذا ليس خياطا وذاك كاتبا بالمعنى السابق مشيرا الى غيره ذي الحرفة او الملكة وكذبا يجابهما سوا ولم يكن المشار ذي الحرفة او الملكة اصلا او كان ولكنه زالت عنه ونسي العلم واعرض عن الحرفة وترك الاشتغال تركا معتدا به سواء اشتغل الحرفة اخرى ام لا ونصدق في هذه الثانية اذا خاط المعرض اتفاقا او لحشم التاسي للمعرا اذا عرفت هذا فنقول ان صدق الموجبة وكذب السالبة على التقدير الاول لا يستلزمان عقلا ولا لغة لكثرة صدق الخياطة والكتابة من موضوع القضيتين بل يصدق الخياط على من اتخذ الخياطة شغلا في اول زمان الاتخاذ ولو فرض حصول ملكة الخياطة من غير مزاولة ممارسة لصدق هذا انه خياط اي ذو ملكة وعلم بها نعم جرت العادة بممارسة اهل الصنايع لصنايعهم واشتغالهم بها اكثر من اشتغالهم بغيرها وكذا جرت بالمبادي التي هي الاحداث العادة بحصول الملكات بكثرة المزاولة فظهر انه لا نزاع في الاطلاقين الاولين مع عدم اتصاف ما يصدق عليه المشتق بالمبادي التي هي الاحداث بل النزاع فيهما انما هو مع اتصاف الذات بالصفة والملكة وعدمه والاعراض والترك كما يناسب الاول وزوال الملكة يناسب الثاني وكثرة الاتصاف بالمعنى المصدري ويصدق ايضا مع عدمها باعتبار الوجود السابق حقيقة عند جماعة ومجازا عند اخرين سواء وجدت المعاني المصدرية اولا واما النزاع مع عدم اتصاف الذات بالمعنى الحدثي والاتصاف به في الاطلاق الاخير فنقول ان من يقول بكونه حقيقة مع عدم الاتصاف لا يشترط الاكثرية ولا عدم الاعراض والعزم ومن

يقول بالمجازية يقول به وان كان الاتصاف اكثريا ولم يكن هناك اعراض و رغبة فالجسم اذا اسود في ان واحد ثم ابيض مدة بقائه وكذا الشجرة ان اثمرت سنة ولم يثمر سنين كثيرة فالاطلاق والاسود والمثمر حقيقة عند الاول ومجاز عند الثاني في حال البياض وعدم وجود الثمرة وكذا اذا كان زمان وجود السواد والاثمار اطول من زمان عدمهما ثم انه قد سبق ما يظهر منه ان القول بالتجوز مع طريان الضد والنقيض وما في وان تعميم محل النزاع غفلة او تغافل فلا تغفل فان قلت يمكن ان يكون نظر المصنف فيما ذكره من الاشتراط الى ما ذكرناه في الجواب الحقيقي عن استدلال الثاني بما اشتق من المصادر السيالة وذلك لان حاصل الاستدلال هو ان اهل العرف يطلقون المشتق في زمان عدم التلبس بمبدء الاشتقاق من دون نصب القرينة اما كان العدم مضمحلا في جنب الوجود وكالاضمحلال زمان الاول في جنب الزمان الثاني ولم يكن الموصوف تاركا معرضا لان الاعراض مظنة استمرار زمان العدم وطوله فلا يكون خلط واشتباه لاشتراك اللفظ كما زعمت قلت ان اهل العرف يطلقون المشتق حقيقة في زمان عدم التلبس اذا كان متخللا بين زماني الوجود من الانات الماضوية والمستقبلية و يجعلون ذلك بمنزلة المعدوم او في حكم زمان الوجود لقلته ولعدم الاعراض بل مع ارادة التلبس بعد العدم ايضا فيكون مجموع الزمان المركب من الانات الماضوية والمستقبلة التي هي طرفا الوجود مع هذا الزمان المتخلل طرفا للتلبس عندهم فاطلاق المشتق لا على المتلبس بالمبدء واين هذا من اطلاق المشتق على الشيء حقيقة باعتبار التلبس في الماضي وهذا هو محل النزاع وبالجملة نحن نسلم ان اطلاق اهل اللغة والعرف حقيقة من عدم التلبس بالمبدء المصدري مع ارادة ذي الملكة او الحرفة من المشتق وجعل زمان العدم في حكم زمان الوجود واما غيرها فيمنع العتور فلا نم كون الاطلاق حقيقة وذلك كالاطلاق في اول انات الترك مع عدم التلبس ثانيا واما مع التوقع فيصير كما قلناه متخللا بين الزمانين وقد عرفت حاله وهذا الذي قلناه ظ فيما يوجد كل جزء منه في جزء من الزمان ويوجد الكل في الكل فلا يبعد

حسبه الحكم

او في زمان لم يتم بعدم فيوجد ... الاسئلة اذا فاعلم

والقول بان الالفاظ المذكورة وكونها موضوعة للملكات عن الافعال مما يابى عنه الطبع ... اكثر الاشيا ... وغير موافق لما ... في كتب اللغة
وقال الش الرضي نقلا عن ابي علي والرماني ان اسم الفاعل مع اللام ينقل عن صورة الاسم ... ونقل ابن الدهان ذلك ايضا عن سيبويه ولم يعرج سيبويه بذلك
بل قال الضارب زيدا بمعنى ضرب انتهى م

حقيقة الحكم على المجموع بالوجود في جزء من الزمان حتى الجزء الاخير لان الموجود فيه ليس الا الجزء الاخير من الشيء ولكن اهل العرف يتسامحون و يحكمون عليها بالوجود مع اول انات اخذه في الخروج الى الفعل الى اخرها متلبس بجزء منه متلبس به حقيقة عندهم بل غير متلبس ايضا كما اذا كان مدة العدم قليلة وانما يتحقق عدم التلبس عندهم بعد تمامه وخروجه بالجملة الى الفعل والاطلاق الذي هو محل النزاع يتصور في زمان هذا العدم لا فيما بعد من زمان الوجود قوله لانهم يطلقون اه اقول لا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه لا تغفل ثم ان اطلاق تلك المشتقات على غير ذوي الملكات والصنايع من دون نصب القرينة عدم الاتصاف بالمعاني المصدرية الحدثية وان كانت مدة ذلك العدم قليلة ولم يكن من يطلق عليه معرضا ولا سيما عند طريان الضد والنقيض اما اطلاقها عليهما مع طريان ضد المعاني المصدرية او نقايضها فليس موضع النزاع والقول بان الالفاظ اه لم يدع احد ولا يجوز ادعاء ان جميع المبادي موضوعة للملكات ولا احتياج لمن يقول بالتجوز الى هذا الدعوى الباطلة كما ظهر لك ثم انه لا يابى الطبع عن الوضع لو فرضنا ان العرب وضع تلك المبادي للملكات كما يابى عن استعمال الخياط والقاري على ذوي الملكات والصنايع سواء كان استعمالا حقيقيا او مجازا والحاصل ان العقل والوجدان والذوق ليس لها مدخل في الاوضاع بايجاد و ذوايا احد يقول في الحقيقة والمجاز قوله وقال الش الرضي ره اه اقول لا يظهر حقيقة الحال الا بنقل ما قال هذا المحقق لان مصنف ره قد اقتصر اقتصارا مخلا قال ره في مبحث الموصولات ان اصل الضارب المضروب فكرهوا دخول اللام الاسمية المشابهة للحرفية على صورة الفعل فغيروا الفعل المبني للفاعل في صورة اسم الفاعل والمبني للمفعول في صورة اسم المفعول وكون هذه العلة فعلا في صورة الاسم ولو كانت اسم فاعل او مفعول حقيقة لم يعمل بمعنى الماضي كالمجرد عن اللام وقال ره في مبحث اسم الفاعل فان دخل اللام استوى الجميع يعني يعمل بمعنى الماضي وغيره وقال المازني وابو علي ان اسم الفاعل مع اللام لا يعمل الا اذا كان ماضيا نحو الضارب زيدا امس عمرو ولم

المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والقاري والنائم المعلوم ... وان كان الحال متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه م

قولم

قولم

القرب

يوجد في كلامهم عاملا الا بمعنى المضي فتوسل الى اعماله بمعناه بالالف واللام وان لم يكن مع اللام اسم فاعل في الحقيقة بل هو فعل في صورة الاسم كما ذكره ونقل ابن الدهان ذلك عن سيبويه ولم يصرح سيبويه بذلك بل قال الضارب زيدا بمعنى الذي ضرب يحتمل تفسيره بل الظاهر اذا علم بمعنى الماضي فالاولى جواز عمله بمعنى الحال والاستقبال ثم قال وانما عمل ذو اللام مطلقا اي بمعنى الماضي وغيره لكونه في الحقيقة فعلا انتهى فانظر للمتامل في هذا الكلام وغيره من اقوال علماء النحو والمعاني في اتفاقهم واقع كلامهم على كون اسمي الفاعل والمفعول الذين هما يدخل عليه الجملة افاد فقط صلتين للام الاسمية وان موضع النزاع هاهنا هو المدلول الافرادي لهما فانظر فيه واكم ويظهر ايضا ان اكثر النحاة يقولون ان اسم الفاعل مع اللام يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال اي انه فعل ماض او مضارع في صورة الاسم ولهذا لا ينتقض تعريف الاسم والفعل بل هو داخل في حد الفعل وخارج عن حد الاسم حقيقة وان اجري عليه في اللفظ بعض احكام الاسم ولا اعرف من الاصوليين احدا انكر دلالة الاسمين على ما يدل عليه الجملة الفعلية ولا كونهما فعلين في الحقيقة قال الاسنوي في شرح المنهاج الثاني من ادلة الثاني ان النحاة الجمهور قالوا ان النعت بمعنى المشتق كاسم الفاعل والمفعول اذا كان بمعنى الماضي اي ليس معه اللام لا ينصب مفعوله بل يتعين جره بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد امس الى قوله تاملا في هذا الكلام وانه كيف خصص الاسمين بالمجرد عن اللام فيكونا من محل النزاع قوله والحاصل اه اقول لا يحتاج في اثبات استعمال العرب لاسم الفاعل بمعنى الماضي الى كثير تجشم ولا في ان اثبات النحاة يقولون اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل وان ضارب زيد ضارب عمرو واسم فاعل انما الخطيئة كون ذلك الاستعمال بطريق الحقيقة وقد تقدم ما فيه كفاية لك في معرفة ما هو الحق قوله والاصل في الاستعمال الحقيقة اه اقول نعم اذا لم يقم على وضعها ما يرجح التجوز وقد مر فتذكر قوله فوضع المسئلة اه اقول مدفوع بما ذكر بل كذا المبدأ بعده بالحقيقة مع تعذر الحقيقة بلا اتفاق ما دام الاتحاد باقيا فان خرج منه قليلا او كثيرا ويصدق

مجازا مع الترك والاعراض عند جماعة وحقيقة ايضا عند اخرين سواء كان فيه او في خارجه وقد يدفع لمن تلبس بالكون فيه حقيقة حال التلبس وفاقا ومجاز مع عدمه وان كان في الان ولحد عند جماعة وحقيقة عند اخرين فتامل قوله احدها ان السيد اه اقول هذا مما استدل به صاحب المعالم ولما كان غرضه اثبات حقيقة الخصوص ضم اليه المقدمات المذكورة مقدمة اخرى هي اصالة عدم النقل ثم المطلوب اقول من المعلوم مطلق الوضع اي وضع الواضع هذه الصيغة لمعنى واما كونه للوجوب وغيره فغير معلوم يحتاج الى الاستدلال ولا يخفى ان اصالة عدم النقل لا تدل على كون الصيغة حقيقة في الوجوب لغة اذ يجوز كونها بمعنى الطلب والندب مثلا ثم استعملها الواضع في الوجوب مجازا فاشتهرت عند اهل العرف فصارت حقيقة عرفية فاصالة عدم النقل باقية في الجامع عدم الوضع للوجوب فان قلت نحن نفرض العبد والمولى في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وثبت كون الصيغة حقيقة عرفية في زمانه صلى الله عليه وسلم وهذا القدر يكفينا اذ نقول كان الاصل عدم النقل كذلك الاصل عدم التجوز قلت هذا اعتراف منك باشتراك تلك المقدمة وجعل الدعوى الحقيقة العرفية ولا مناع من يدعي اللغوية وهي لا احتياج الى تلك المقدمة واما اصالة عدم التجوز فهي انما تفيد في موضع علم استعمال اللفظ عن مستعمل في معنى وكان اللفظ محتملا للحقيقة والمجاز فيحمل على الحقيقة لاصالة عدم التجوز وفي هذا المقام لا نعلم استعمال اللغوي لهذه الصيغة كيف كان هل استعملها في الوجوب مع القرينة او استعملها بحيث كانت الحقيقة من المجهولات فعلى الثاني نحملها على الوجوب حقيقة متمسكين بهذا الاصل ثم استعملها اهل العرف كذلك ولا كلام لنا الان في كونها حقيقة عرفية والكلام فيها بل المطلق لحقيقة ما ذكره المصنف من دوام القرينة ومع فرض تحقق الصيغة منفكة من جميع القرائن لا نم الذم على انا نرى العقلاء كثيرا يذمون تارك المستحب لا سيما عند الخجان البالغ والمنفعة ولهذا يذمون العبد ايضا اذا ترك الامر الذي يعود نفع امتثاله اليه والى غيره وربما يقع ان جميع الذم

احتمال الوجوب لذا دل الا ما دل الدليل على الوجوب لا الاستحباب ليستحب الذم متعقلا قوله ولا دلالة الباقية اه اقول منها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام ليس على حقيقته في كلام سبحانه تعالى لعلمه تعالى وانما هو في معرض الانكار ولولا ان الصيغة للوجوب لما كان الانكار متوجها اقول لكن الاستفهام للتقريع ليقرر بالاستكبار وفيه عليه الحجة وتبيض العذر في العتاب ولهذا اجاب لعنه الله تعالى وقال انا خير منه وتارك الامر المندوب اذا كان تاركا على طريق الاستكبار يستحق العقاب كتارك الواجب منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره حيث هدد وتوعد على العتاب مطلق المخالفة سواء كان بتضمن معنى الاعراض او بغيره لمثل هذه المخالفة لعلها تكون سببا للتهديد ولذا كان الامر للوجوب منها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فذمهم على مخالفتهم الامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم اقول ان علم المخاطبين بان النبي صلى الله عليه وسلم طلب الصلوة من جميع المكلفين الذين دعاهم الى الايمان به طلبا ايجابيا وجعل هذا الفعل شعار المدينة تمييزا بينهم وبين غيرهم من الاديان صار سببا لتوجه الذم على الترك بعد الامر وان كان حقيقة في القدر المشترك قوله الاول ان امتثال الامر اه اقول فيه نظر لانا نقول بتبادر ذلك بحسب اللغة اذا امتثال الامر مطلقا سواء كان امر الشارع او غيره طاعة وانقيادا وترك الطاعة عصيان فيكون العبد التارك لامتثال الامر مولاه عاصيا وليس لواجبه لانا نحن نحكم عصيانا فيكون الامر حقيقة في الوجوب بحسب اللغة والذم من لوازم العصيان فاجوابك فهو جوابنا مع انا نقول امتثال الامر المندوب طاعة فيكون تركه عصيانا بمثل ما قلت فالجواب الجواب والحل انه على ان كل عصيان خلاف الطاعة وليس خلاف الطاعة عصيانا الا اذا كانت الطاعة واجبة مع ان ظاهر كلام السيد المرتضى ره هو ان خلاف المندوب ايضا كما نقل عنه في بيان قوله تعالى وعصى ادم ربه الثاني قوله تعالى اطيعوا الله اه توجيه ان الامر وان لم يدل بنفسه على الوجوب ولكن يقبح ذم

الترك ثم المطلق وهو وجوب عتابا كونه الامر ولان ترك الطاعة اذا كان منهيا عنه لا يتحقق امتثاله الا باشتغاله بجميع الافراد المنهية ولا يتيقن جميع افرادها الا بالاتيان بجميع افراد الطاعة اقول فيه نظر لان في الاية الثانية ليس الا ذم الثبوتي وهو ترك الطاعة اعراضا واستخفافا ولا شك في حرمته بل في كفر تاركه وان كان الامر ندبا سلمنا الاتحاد فيكون الحاصل ان من لم يطع فهو مذموم وهذا لا ينفك اذ عدم ايجاد المهية الا طاعة المفروضة كيفما كان لا يوجب الخاص الا وقد وجد العام فالذم انما هو بسبب وهو غير المتنازع فيه قوله لما مر اه اقول يعني بيننا بالدليل ان صيغة الامر حقيقة في الطلب لا الوجوب وكون فهم الصحابة الوجوب مستندا الى ما قلناه من الادلة الخارجية لان الاصل عدم النقل فيكون الصيغة مستعملة في الكتاب والسنة في الطلب وفهم الوجوب من الخارج قوله بفرض طاعتهم ايضا لما مر اه اقول ما نرى الامر باطاعة اولي الامر وهو بنفسه لا يدل على الوجوب وليس في الاية الاخيرة الا الرسول صلى الله عليه وسلم وان ضممت مقدمة اخرى وهي ان طاعتهم عين طاعته فقد عرفت الجواب قوله ولما رواه الكليني اه اقول القدر المسلم هو وجوب طاعتهم في مقابلة من لا يجب طاعته اصلا كالجبت والطاغوت ونحوهما الظالمين فالحاصل انهم ممن يجب طاعتهم لا انه كلما امروهم به يجب امتثالهم وان لم يعلم ايجابهم قوله لنا تبادر دفع المنع من الفاعل اه اقول ان اراد ان الدفع مدلول له لا هو الواقع بعد الحظر فغير مسلم واين هذا من مدلول الصيغ وان اراد انه لا ذم عقلا فهو كذلك لكنه لا ذم على جميع التقادير سواء كان هذا الواجب واخويه فلا يخرج من كونه حقيقة في الكل او مجازا فيما دونها لتوزيع فعليك بيان ما هو المحقق وليت شعري لم يدع غلبة استعمال الامر بعد الحظر في الاباحة شرعا كما ادعاه الحاجبي حتى يصير حقيقة شرعية لم يدع اذ لم يجد على الدعوى بينة والظاهر انه بعد الحظر كما هو في غيره القدر المشترك بين الوجوب والندب وخصوصيتها مستفادة من الخارج قوله وهو الحق اه اقول ما عنون بالحق حق ومن المهم هنا تحقيق المذاهب ليعلم

البحث انه اشتغلوا في دلالة صيغة الامر على الوحدة والتكرار على اقوال ثالثها وهو الحق عدم دلالتها على شيء منهما لانها تدل بمجرد طلب الفعل من الصيغة فيفهم منه شيء من الوحدة
في التكرار منها كالزمان والمكان وغيرها من المتعلقات والمكرر كالمنكر والكلم لو دلت على التكرار لعمت الاوقات لعدم الاولوية وهو باطل للاجماع على خلافه
قلنا بانا لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وغيرهما ولما كانت قابلة لصحة النهي حيث اقتضت التكرار ولا استلزامها ابان الشرط للعدد
وتكرار اللازم يستلزم تكرار الملزوم فهو باطل لان تكررها يتكرر من العبادات كما اتا نعرفه لا ولا لاحراز مطلقها على الوجه
النهي بالا يتصور ان يكون مفهوما في جزء منه الامر والنهي يقتضي ما لا يتكرر كالحكم وكونه وان فيه كل الكل ومع العارض اذ النهي يقتضي نفي الحقيقة والا

حال فوع المسألة ثم اقول كل واحد من القائلين فنقول القائل بالتكرار يقول بانه ثم على تقدير الاكتفاء بالمرة والامتثال عنده انما يتحقق بالاتيان بجميع الافراد الممكنة من
عجب العقل والشرع فلا بد ان ينزل على الامر الطلب المتعلق بهذه الافراد فاذا لم يات بالجميع لم يكن ممتثلا والقائل بالمرة يقول انه يمنع من الزيادة ويرى التكرار اثما فلو
الامر عنده الطلب المتعلق بالواحد من افراد الماهية الذي يوجد لا بشرط ان لا يكون
معه غيره ولا ادري ما نقول لو فرض ايجاد افراد منها في ان واحد بايجاد واحد ايقول
بكون الممتثل واحدا معينا يستخرج بالقرعة وان كان ذلك الايجاد اثما بالنسبة الى ما
عدا هذا المعين بناء على جواز اجتماع الامر والنهي باعتبارين مختلفين ام يقول
بالبطلان بناء على عدم الجواز وقيل انه يقول بحصول الامتثال بالفرد الاول خاصة
دون الثانية والثالثة وهكذا امتثالا عنده ولا مخالفة لمقصوده في المرة
الاولى الفرد الموجود اولا اليه وعلى تقدير وجود افراد منها معا القول عنده
ان الواحد المعين المط يستخرج بالقرعة ان احتيج اليه قلنا ثم هنا والقائلون
بالماهية مختلفون فبعضهم صرح بالسكوت عن الزيادة نفيا واثباتا وبعضهم صرح بتحقق
الامتثال بالزائد وقال الشهيد في التمهيد الامر المطلق لا يدل على تكرار ولا
على مرة بل على مجرد ايقاع الماهية وايقاعها وان كان في ضمن مرة لا يكون الا ان الامر لا يدل على
التقييد بها حتى يكون مانعا من الزيادة بل ساكتا عنها وقال ولده في المقام بعد الجواب
عن احتجاج القائل بالمرة ولا يخفى شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة
يعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذلك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة
والتكرار وهو طلب ايجاد حقيقته وذلك يحصل بايهما وقع انتهى وانت تعلم ان
ثمرة الخلاف بين من قال بدلالة الامر على المرة مع القول بالسكوت عن الزيادة
ومن قال بالماهية مع عدم غيره في خصوص فيما يظهر لنا ان الثاني يقول ان مدلول الامر طلب
للماهية من حيث هي فكان النفي مسكوت عنه بالنسبة الى هذا المطلب كالواحد
من حيث هو واحد فلو فرضنا جواز ايجادها من غير التفات الى الوحدة والتعدد

لكان هذا

لكان هذا الايجاد اتيانا بالمط وامتثالا للامر فاذا اتى المكلف بافراد متعددة دفعة
من غير ترتيب يكون الجميع امتثالا من غير ترجيح وتخصيص واما على القول بالمرة فا
لمدلول طلب الماهية المقيدة بالوحدة فيكون المطلوب مبهما ليستخرج بالقرعة كما
اشرنا اليه واما على تقدير ايجاد الافراد المتعاقبة فلا يكاد يتحقق ثمرة الخلاف اذ على
القول بتحقق الامتثال بالاتيان بالفرد الاول لا معنى للامتثال بعد الامتثال بل ربما
كان الاتيان بالفرد الثاني مخالفا للغرض الامر في الواقع وان لم يدل عليه الامر لتعلق
غرضه في الواقع بالايجاد الواحد كما استاد الكل في الكل في شرح الدروس في
مبحث الاغسال المتعددة اذا اجتمعت على المكلف ودخ هو في التداخل ولا يذهب
عليك ان ما ذكرناه من تحقق الامتثال يقتضي كونه حقيقة غير لان بعد الامتثال
لا معنى للاتيان به ثانيا للامتثال كما هو الظ سواء كان الامر للوحدة او الطبيعة من غير وحدة
ولا كثرة ولهذا يتطرق الاشكال في تعدد الغسل للاحتياط فيما فيه الخلاف في التداخل وطرق
العبادة الغير المتلقات من الشارع المثل الا ان يمنع كلية هذه المقدمة لعدم دليل
عام عليها من الاية والرواية كما هو الظ وانما هو المشهورة في السنة القوم فلا يبعد ان
يق بعدم الالتباس في الاتيان بفعل الشرع بعد على الكيفية المتلقاة منه باحتمال ان
ان يكون مراده احتياطا مع عدم الحكم بوجوبه او ندبه انتهى كلام الشريف بالفاظه واما
من قال بان الزيادة امتثال ايضا فلا يخ من ان يقول بان الصيغة مدلولها طلب الماهية
سواء تحققت في ضمن فرد واحد او افراد متعددة على ان يكون هذا التعميم مطلوبا
وهو جعل طلبا حاليا الامرين تخييرا او طلب الماهية من حيث هي او يقول بان المط اذا كان
الطبيعة الصادقة على اشياء لا يدل على اختصاص الطلب ببعضها فيجوز لنا الاتيان
بفرد واحد منها او افراد كثيرة لصدق الامتثال على التقديرين فان قال بالاول فيتوجه عليه
منع دلالة الصيغة عليه ولكن يندفع عنه اعتراض نشير اليه في الشق الثاني وان
قال بالثاني يرد عليه مع ما قلناه من انه لا معنى للامتثال بعد الامتثال ان الامتثال
لما حصل بالفرد الاول فاما ان يبقى الطلب بالنسبة الى تحقق ثان للماهية او لا يبقى فان

بقى فاما بالوجوب والاستحباب فعلى الاول كان القول بالتكرار وعلى الثاني يكون
مذهبا جديدا مع اشتماله على استفادة الوجوب والاستحباب معا من صيغة واحدة
وعلى الثالث لا يعقل معنى لحصول الامتثال بالفرد الثاني ووجه الرفع على القول الاول
هو انه يختار الاول اعني الوجوب بالنسبة الى تحقق الثاني ولكن على سبيل التخيير بينه و
بين التحقق في الاول كالتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلثة وبين التكبيرة الواحدة
والسبع والقائل بالتكرار يقول بالوجوب عينا وكتب شيخنا واستادنا محمد الكاشي
قدس سره على قول صاحب المعالم ولا ريب في شهادة العرف الى اخر ما نقلناه عنه حاشية
لا باس بنقلها قال ره ان اراد بشهادة العرف كونه اتيا بالفعل مرة ثانية وثالثة ممتثلا
الامتثال موجها فلا ينفعه لاحتمال ان يكون الامتثال باعتبار تحققه في ضمن الاولى و
ان اراد به ان العرف يشهد بامتثال الاتي بالفعل مرة ثانية وثالثة بالمرات فالشهادة
ممنوعة والتحقيق هنا انا اذا امرنا الشارع بالاستقلال بعقلنا فيه نعلم بامره كوننا
مامورين بالاتيان به واذا اتينا به مرة علمنا بكوننا ممتثلين واذا لم يكن في كلامه دلالة
على التكرار فلا مدخل للامتثال لفعلها مرة بعد الاولى كما لا يخفى بل لو قال واحد بالشريع
بدلا يخ كلامه من قوة انتهى كلامه مدد ده والظ عندي دلالة الصيغة على الماهية والا
الاكتفاء بالمرة للاحتياط قوله ولا يتكرر بتكرر هما اه اقول نعم مع الشرطين عدم
الكلية وعدم العلية اذ تصير القضية ح مهملة والمصاحبة اتفاقية والشرط للجزاء
قيد ويصير الكلام في قوة ان يقال اشتر اللحم وقت دخول السوق فلا يفهم التكرار الا على
مذهب من يقول بدلالة الامر عليه واما قول المص ره فتوك النزاع في المعاودة
ان عدم ايجاب الذم يمكن ان يكون للقرينة بل هو الظ قوله الثاني الى قوله وما
بقي اه من ان الواجب الظ انه لا نزاع في وجوب الاتيان بالمامور به في زمان دل
حال الامر والمامور به او غيرهما من عرف وعادة او غيرهما من القراين على ان
الامر قصد ايقاعه فيه من المكلف بحيث لو لم يات في هذا الزمان كان معرضا عن التكليف
تاركا للمامور به سواء كان متصلا بالطلب او متاخرا عنه قريبا منه بيوم او شهر

مثلا او بعيدا

او شهر مثلا او بعيدا بسنة او سنتين واما الاتيان به في زمان يبقى فيه داعيا على
ما بقاه اشوق الى المامور به فهو امر مرغوب اليه كما ان الاتيان به فيما بعد ان عد
متكاهلا متسامحا فلا منها وما ترك المستحب والاتيان للواجب ثم النزاع في امر يفهم منه
طلب ايجاد الماهية في زمن وجودها من غير دلالة على ارادة الامر منه لا من نفس اللفظ ولا
من القراين بل مع تجويز الامتثال في اي جزء اتى منه من اجزاء زمان التكليف اذا عرفت
هذا فنقول لجواز التاخير اذ لم يكن له غاية اصلا اي تجويز التاخير عن جميع ازمنة
التكليف مع التمكن يخرج الواجب عن كونه واجبا واما جواز التاخير مع عدم العلم بالغاية
بمعنى تجويز التاخير عن اول زمان التكليف والتمكن الى ثانيه وهكذا بحيث لو اتى به في اي
جزء من مجموع ازمنة التمكن كان مجزيا وكان الاتي به ممتثلا وان لم يات به في المجموع كان عاصيا
فلا ثم انه يخرج الواجب عن كونه واجبا وان لم يعلم المكلف اخر ازمنة التكليف لتمكن فان
قلت اذا جاز التاخير لا الى غاية معلومة فلو اخر المكلف الفعل من جزء من اجزاء زمن
التكليف الى جزء اخر وهكذا حتى تنقضي ازمنة التمكن فاما ان يكون اثما او لا يكون
وعلى الاول يلزم التكليف بالمحال وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن الوجوب وهذا
ظ واما الاول اعني لزوم التكليف بالمحال فلانه يجب عليه ح ان لا يؤخر الفعل عن اخر ازمنة
التمكن مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه قلنا اما اولا فنختار
الاول ونمنع لزوم التكليف بالمحال وانما يلزم لو كان التاخير متعينا فيجب ح تعريف الوقت
الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا للتمكن من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال
واما ثانيا فعلى تقدير تسليم جميع المقدمات يكون دليلا برأسه لا اثباتا للملازمة التي ادعاها
المص ره واذا احطت خبرا بما ذكرنا فعند فرض المص ره الامر مجردا عن القراين وقال بوجوب
التعجيل والمبادرة الى الامتثال على وفق ما دلت عليه حال المامور به وغيرها كما ذكرنا فنقول
اما ان تدل هذه الحال المامور على ان الامر طلب ايقاع المامور به فورا وان كانت مختلفة في الدلالة كدلالة
حال الشفيع على الاتصال وحال السفر الى الهند مثلا على جواز انفصاله عن وقت الطلب بزمان
قصير او طويل لا يفوت معه المقصود به غيره او لا تدل وعلى الاول لا يكون الامر مجردا

وعلى الثاني لا يكون الامتثال منحصرا في التعجيل على وفق هذه الامور بل يكون على النوع الخاص
من الامتثال من افراد الامتثال المطلق الذي دل عليه الامر المجرد من حيث هو امر مجرد
مثلا لو قال لعبده اسقني فان فهم ان مراده السقي فورا من خصوص هذه المادة مثلا فليس
الامر مجردا وان لم يفهم فاتيانه به فورا لا يكون الا لانه فرد من التعجيل والتاخير فاتى
به موجبا لغرض من اغراضه لا لاختصاص الامتثال فان قلت انا نقول ان الامر اذا كان خاليا
دلت على ان الامر قصد التعجيل فاذا علم المكلف ذلك فيعلم كيفية التعجيل من حال الامر وغيره
وغيره وعلى وفق علمه يبادر ويعجل فهذه الامور لا تدل على قصد التعجيل ولا يلزم كما ذكرت
ان يكون الاتيان به معجلا لغرض من الاغراض بل اتى به كذلك لوجوبه عليه بدليل خارجي في
المثال لما علم العبد وجوب المبادرة من دليل عقلي مثلا عجل وبادر كقولنا لو لم يجب المبادرة
وجاز التاخير لكونه لا الى غاية لزم خروج الواجب عن الوجوب وهو باطل فيجب المبادرة
ولما كان المادة السقي فلا يمكن ان يكون الاتيان متصلا بالطلب قلت نعم وجوب المبادرة ان
كان من دليل عقلي فيلزم ان يكون الامر يجب بالعرف الشرعي للفور كما قال السيد والمصنف
لا يقول به كما يشير اليه لان معنى الوضع الشرعي ليس الا نصب قرينة اي قرينة كانت عن الشارع
على ان مواديه بالامر كلما كان مجردا عن القرينة هو الفورية مثلا فاذا تحقق ذلك فقد وضع
على ان الدليل العقلي سواء افاد المبادرة في كل الاوامر او افاده في امر خاص لقرينة و
النزاع انما هو فيما لا قرينة له الا ان التخصيص بالمتصل دون المنفصل وان كان من دليل
عقلي فهو ليس من الواضحات عند عامة المكلفين بل هو من الامور التي لا يطلع عليها الا
وحيد ولهذا ترى العلماء مختلفين متفرقة الآراء في ذلك فكيف يريد الشارع الآمر
منهم شيئا خفيا ويكلهم الى عقولهم الناقصة وآرائهم المتشتتة ولا ينصب لهم قرينة
حتى يختلفوا هذا الاختلاف فحاشاه عن ذلك ولعل المصنف فيما اختاره شركاء
قليلين مع ان ما ذكره المصنف من الدليل العقلي يورث ظنا كما يشير اليه المصنف ان شاء الله
نعم ويمنع اعتباره شرعا ويرد على قوله ولو استفاد الغاية من الخارج اذا اخرجت المسئلة
من محل النزاع فاستفادة التعجيل كما ذكره من الخارج يخرجها ايضا ويصير الامر موقتا

اذ ما دل على الوجوب المبادرة مع الامور الدالة على كيفيتها الحدوث ان ظن في زمان
الفعل اذ مبدأه عقيب الطلب و بعده بشهر مثلا على وفق ما دل عليه العرف وغيره
و منتهاه وقت يعد التارك اليه متهاونا و يعد مضيعا على دفعة وكذا اختلاف الاوقات
بالنسبة الى المامورات لا يخرج الامر عن التوقيت كما لا يخرج اختلاف الزمان النسخ
والسفر الى الفصل بين الامرين عن الفور والتعجيل وكذا عدم تعيين الوقت بانه يوم
كذا وكذا لا يخرجه عنه ايضا تمام الى قوله اصلا عرض ان استفادة الغاية من الخارج
انما صيرت الامر موقتا يكون الكل امرا كذلك اذ ظن الموت غاية بجميع التكاليف فلا يجب
الفور في شيء اصلا اي فعلا وامرا التي لم يصرح الشارع بانها فورية بل اطلقها قوله
فلما يحصل اقول يعني ان جعل غاية الافعال الواجبة على المكلفين مما لا يحصل الا قليلا
نادرا والنفي مثلا باطل ثم على تقدير الحصول والاعتبارات بحسب الشرع لا يصح جعله
غاية والحصة في تركنا الفعل الى حصوله لان حصوله لا يتمكن المكلف من
الفعل فلو فرضنا ان عامة المكلفين عملوا بهذه الرخصة لمن يأتي بالفعل الواجب
فتكون هذه الرخصة منافية لغرض الامر من الاتيان والامتثال فتكون منتفية
وهو المطلوب ويمكن ان يقال رجحان الموت في بعض من ان العمر مثلا ما بين الستين و
السبعين لكونه اكثر اعمار هذه الامة واقل من ذلك او اكثر بحسب مزاج المكلف ضعفا
وقوة امر غير نادر الحصول وان كان هذا الرجحان ضعيفا فلو بلغ المكلف مبلغا
من العمر يكون الموت راجحا عنده في زمان قريب ولم يات بما امر يجوز له التاخير فيه
يعد عرفا معرضا نادرا وان كان في صحته من عقله وسلامته من بدنه قوله تماما
يكاد لا الا بالتكليفات آه يظهر من قوله انه لو تكلف فتكلف وابعد جاز ولكان القلم
وسالما عن الاعتراض فلك ان تقول هذا لقدر يكفينا لنقض ما اورده من
الدليل قوله قد عرفت ما في غاية الظن بالموت اقول لم يجعل المعترض هنا ظن الموت
غاية بل جعل هذه الحيثية وفرض حصول الظن وجهها لعدم جواز ترك الواجب

ولا شك ان كل واجب فهو من هذه الحيثية وحصول العلم بهذه الحيثية ليس امرا نادرا منضبطا
ولا ريب في عدم جواز الترك عند حصوله والتمكن من الفعل لان اهل العقل ايضا يعدون
التارك ويعدونه مضيعا قوله يوجب خروج الواجب عن آه اقول من قال انه يبدل لية العزم
قال بها في الموسع قبل حصول الضيق وما نحن فيه حكمه حكم الموسع واين الدليل العقلي
او النقلي الدال على استحالة خروج الواجب الموسع عن الحقيقة باعتبار بدلية العزم قوله
وايضا لا دليل اقول غاية الامر ان عدم وجدان الدليل على بدلية العزم يورث لنا ظنا
بعدم البدلية ولو لم يرد عاد لنا بذلك احتمال كون العزم بدلا لا يحتمل بالدليل المفيد
للظن وفي اعتبار هذا الظن شرعا نظر وهذا ما وعدنا لك قلت جواز التاخير آه نعم يجوز التاخير
عن جميع ازمنة الصحة والتمكن لعروضها في الغرض واما جعل جميع الازمنة ظرفا للفعل فلا والحاصل
ان التصريح بجواز التاخير يتصور على وجوه الاول ان يقول يجوز لك التاخير في جميع ازمنة
التمكن على ان يكون آخر ازمنة التمكن ايضا ظرفا للتاخير حتى يؤخر عن جميع ازمنة التمكن
وهذا يفضي الى خروج الواجب ولا يجتمع مع الامر الايجابي فيكون سفها وضعا فيا للغرض
والثاني ان يقول يجوز لك التاخير الى ازمنة التمكن فكيف لا يتمكن وليس حكمه حكم ظن
الموت والثالث ان يقول يجوز لك التاخير ويطلق هذا بالاطلاق فرد ان كان شاملا للتاخير
عن آخر ازمنة التمكن ولكنه لما اوجب علينا الفعل نفهم انه لا يجوز التاخير عنه فظهر ان القسمين
اللذين لا نزاع فيهما لا يعلم منهما غاية التاخير ومع هذا لا ينافيان الامر الايجابي قوله
ثم صراحة جواز التاخير آه اقول القائل بجواز التاخير كما ادعاه الجمهور انما يقول ان
مفاد الصيغة مع قطع النظر عن الامور الخارجة من القرائن الحالية والمقالية والادلة
العقلية والنقلية ليس الا طلب حقيقة الفعل فان لنظائرها ما حتى الى المكلف بالمطلق فقد
امتثل والمصنف ايضا يقول بهذا القول وسيصرح بعد هذا بانا لو خلينا وظاهر الاوامر
المطلقة نحكم بجواز الاتيان بالمامور به في كل وقت اراد من دون ترتب الاثم على الاتيان
به في كل وقت فلازم هذا المذهب جواز التاخير عن جزء من اجزاء زمان التكليف
والتمكن الى جزء آخر لا عن جميع ازمنة التكليف والتمكن ولما استدل القائل بالفورية

والتزم الى النفرومنا فاة للفور ان كان يتوقف على عدم الانتفاء المذكور
والتكليف بالعمل فتحرفت كالحرام فكان لا يحصل الاحتمال الاخر من فلابد الا من
الكشف عن الامتثال فيصير انتفاء ذلك الا بالفرضا ولا احتماله من

على عدم جواز التاخير بالدليل العقلي اجاب القائل بالحقيقة او لا بالنقض الاجمالي
كما نقله المصنف وليس مراد الناقض من التصريح الذي ادعى الوفاق عليه الا
التصريح بجواز التاخير على الاطلاق من غير تعيين لغاية والمصنف على الظن سلم
جوازه هنا ولا شك ان مع هذا التصريح لا تصير الغاية معلومة فكيف يلزم من
جواز التاخير لا الى غاية معلومة خروج الواجب عن الوجوب اذا استفيد من
نفس الصيغة مع عدم التصريح ولا يلزم اذا صرح به فكيف يدل التصريح على دخول
بعض ازمنة التهاون والتضييع ولا يدل على دخول الكل فان كان لكونه مشتملا
على آخر ازمنة التمكن نحن لا نقول بجواز التاخير عنه وان كان لغير هذا فلابد
من البيان حتى ننظر فيه فان قلت ان المصنف يقول بوجوب المبادرة الى امتثال
الامر المطلق في زمان يعد التاخير عنه في العرف تضييعا فاذا صرح الامر بجواز
التاخير على الاطلاق يفهم من هذا التصريح بحسب العرف جواز التاخير عن الزمان
الاول الى زمان آخر يعد التاخير عنه ايضا تضييعا فصح ان صراحة جواز التاخير
على الاطلاق توجب ان يدخل في زمن جواز التاخير بعض ازمنة التهاون والتضييع
وهو الزمان الاول لا الكل مثلا اذا قال السيد لعبده سافر الى الهند فيفهم من
هذا القول جواز التاخير عن الشهر الثاني ايضا لا الثالث قلت نعم هذا مقصود
المصنف استدل هنا على عدم جواز التاخير مع عدم العلم بالغاية بانه يفضي الى
خروج الواجب عن الوجوب والناقض ما زاد على قوله بان التصريح بالجواز
الذي لا يعلم منه الغاية جائز اتفاقا من غير افضائه الى الخروج فالقول بان العرف
يدل على وجوب المبادرة والتصريح بجواز التاخير يسقط الوجوب ويوجب
جواز الفعل في بعض الازمنة اللاحقة لا في كلها لا يستلزم سقوط النقض عن
الدليل الاول اذ من الظاهر ان قول الامر يجوز لك التاخير مطلقا شامل بجميع
الازمنة ودلالته على البعض فرع للدلالة العرف على وجوب المبادرة الى
الامر وهذه المقدمة غير ماخوذة في الدليل المنقوض قوله ولا يتوهم من

على الذكر لكنه في هذا المقام ولا يضر الناقض لان الناقض صح صح

هذا صيرورة الفورية لا يتوهم من هذا ولكن تعلم ان الصيغة لا تدل قرينة على المراد
ما فادلّ على الفور فان الامر المجرد عن القرائن وما يضعف من حمل الامر حقيقة عرفية في
الفورية اذ تبادرها عند اهل العرف دليل الحقيقة عندهم وان لم تكن حقيقة لغوية واعلم
اني كنت حين كتابة هذه التعليقات ممنوعا عن المراجعة الى اكثر الكتب المؤلفة في الفن و
بعد سنتين حدفع بعض الموانع فاحببت تتميم البحث بذكر بعض الكلمات لدخلها في توضيح
ما قال المصنف ره وما قلناه قال الشيخ الفاضل الجواد في شرح الزبدة لنا على ذلك ان
الامر لطلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنه كالزمان والمكان فلا يدل على خصوص
الفورية او التراخي الا بالقرينة تدل عليه ولهذا اختلف الحال بحسب القرائن وان تجرد
عن القرائن افاد مجرد الطلب لا غير انتهى لمن اتى بالطلب فقد امتثل في اي وقت
فعل فان قيل عند تاملنا ايمنع كونه للتراخي وجوابه بوجهان الاول يستحق الذم بالاخلال
في جميع الاوقات حتى ينقضي عمر المكلف والظ ان ذلك يلحقه بالنفل ويخرج عن
الوجوب قلنا لا نم انه يجوز الاخلال به في جميع الاوقات بل الى وقت يخشى عن
نفسه الموت او يتعذر الفعل بعده فانه يتعين عليه فعله و بهذا فارق النفل لانه
لا يتعين في حال من الاحوال قالوا او لا اذا قال السيد لعبده اسقني ماء فانه
يفهم الفورية حتى لو اخر السقي الى وقت اخر عد عاصيا بتاخيره وهو يفيد المطلوب و
الجواب ان العصيان بتاخير السقي ليس مستفادا من الامر وانما استفيد من خارج فان العادة
تحكم بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا فهو خارج عما نحن فيه لان الكلام
في المجرد عن القرائن الى ان قال وقالوا رابعا لو جاز التاخير لوجب ان يكون الى وقت
معين والتالي باطل اما الاولى فلانه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى آخر ازمنة
الامكان اتفاقا وهو غير معلوم لاحد والجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على
المكلف ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك واما الثانية فلان الامر ليس فيه
اشعار بذلك ولا دليل عليه من خارج والجواب منع الملازمة المفقودة قولك لو
لم يكن الى وقت معين لكان الى آخر ازمنة الامكان وهو يستلزم التكليف بالمحال قلنا

الحايلزم

انما يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا واما اذا كان جائزا غير معين فلا يلزم ذلك
لان له ان يبادر الى الفعل ويمتثل به وله ان يؤخر الى ان يغلب عليه ظن الموت في
وقت او يتعذر الفعل بعده وح فيتعين الفعل على ان ما ذكرتم من الدليل يجري فيما وقته
العمر من المندوبات المطلقة وقضاء الواجبات وفيما اذا صرح بجواز التاخير فيلزم
ان لا يجوز التاخير فيلزم وهو باطل بالاتفاق وقال سلطان الافاضل ره عند الكلام
على قول المعالم ولتمكنه من الامتثال بالمبادرة وذلك قول المص المذكور وله ان
يبادر الى الفعل اقول وعلى هذا فان لم يلزم التكليف بالمح الا انه التزام بوجوب الفور
في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لعدم جواز التاخير
ح مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور فالصواب
في الجواب ان يق ان جواز التاخير الى آخر ازمنة الامكان بظن المكلف وهو غير مجهول
حتى يلزم التكليف بالمح فيتم جواز التاخير باستمرار ظن المكلف بقاء زمان امكانه و
يتضيق عند ظنه بعدم امكانه بعد ذلك وليس الجواز مشروطا باخر ازمنة الامكان
في الواقع حتى لا يكون معلوما للمكلف فتامل وقال الفاضل المحقق مولانا ميرزا ره قول
فيه نظر لان جواز التاخير غير مشروط بمعرفة ممتنعة نعم العلم بالجواز مشروط
بمعرفة ممتنعة واللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع و
توقف الجواز على العلم به ممنوع فح يجب الخروج عن العهدة يقينا فيما حصل التكليف
به يقينا وهذا لو تم لا مكن الاستدلال به على ان المبادرة واجبة لعدم اليقين ببراءة
الذمة لكن تلك المقدمة محل نظر ولعل المجيب يمنعها فيقول هنا لو آخر المكلف الفعل
المكلف به ثم تيسر له فعله لم يكن اثما وان لم يوفق له اصلا اثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف
اقول ان في الشرح معارضة فنقول توضيحها وتحقيقا للاجوبة التي يظهر من صريح قول الشارح ره
في جوابها ومن قول الجواد وقول الفاضلين عند الكلام على الدليل الرابع لاصحاب الفور هذا
الواجب غير متعين الاخر وما هو كذلك يجوز الاخلال به وما يجوز الاخلال به فهو مستحب والجواب
منع الصغرى بان اراد عدم التعيين عند الشارع لان اخره اخر ازمنة التمكن ومنع الكبرى

ان اراد عدم التعيين عند المكلف لان عدم تعينه عنده لا يوجب ان يرخص الشارع في
الاخلال به في جميع الازمنة ويمكن منع الصغرى ايضا على تقدير عدم التعيين عند المكلف
لانه متعين عنده وهو وقت ظن الموت او تعذر الفعل وان شئت قلت هو وقت
رفع الظن البقاء وامكان الفعل ويمكن منع الكبرى على هذا التقدير متمسكا بان هذا الواجب
بحيث لو حصل ظن الموت يتعين فعله ولا يجوز تركه وان لم يحصل ابدا وليس الواجب الا
ما تعين فعله في حال ما وانت اذا تاملت يظهر عليك ان كلام الشارح الفاضل جواد يمكن حمله
على منع الصغرى والكبرى او تعميمها معا وكلام سلطان العلماء منطبق على منع الصغرى وكلام
الفاضل المحقق الدقيق ره على منع الكبرى على نحو ما قلناه اولا ولما منعنا الصغرى والكبرى على كل
من التقديرين بالتفصيل الذي مر ذكره فعليك بالتامل لينطبق كلام كل من هؤلاء
الاعلام على ما يناسبه والمصنف ره كانه اخذ دليله من قول الشهيد ره وغيره بتغيير ما ويمكن
ان يكون الوجه ان تظهر الملازمة وانت قد عرفت عدم الظهور وفيه لكنه ما قلناه وحاصل ما
اخترناه هو عدم دلالة الامر المجرد عن القرائن الا على طلب الفعل على سبيل الرجحان الشامل
للوجوب والندب وان حال الامر والمامور وغيرهما وكذا الدليل القطعي من القرائن عندنا
والدليل العقلي الذي اقامه المصنف ره وغيره من الادلة العقلية مدخولة لا يدل على وجوب
الفور سواء فسر بالمبادرة الى الفعل في اول وقت الامكان او لغيرها مع ان دليل المصنف
لا ينهض باثبات تمام مدعاه الا ان يكون غرضه مجرد عدم جواز التاخير على النحو الذي يقول به
من قال بالحقيقة وان اهل العرف والعقلاء مع عدم ملاحظة القرائن لا يعدون كل
تاخير معصية بل التاخير المسبب عن حالة نفسانية يعبر عنها بالاعراض وهذه الحالة قد
تحصل عندنا ولذا نرى ان التكليف بل قد يكون في التكليف المكلف وان لم يؤخر حتى الكعبة
علمنا من حاله ان المولى لو امره لا يمتثل وانه لم يات بالفعل اصلا والدال على حصول هذه الحالة
قد يكون فلتات لسانه وصفحات وجهه وقد يكون غيرهما مثل ان يعلم او يظن بحصول
مانع من الفعل في زمان ومع هذا يسامح ويؤخر الى حصول المانع وايضا ليس كل ذم
عندي ولا على حرمة الفعل اذ كثيرا ما يذمون التارك للاولى والاليق لا سيما عجب

حصوص

خصوص المبادرة كلبس الفقيه لباس الجندي وضحك الشيخ للجنازة وليس الواجب
ما يلحقه الذم كذا لا اثم على كل تقدير بل مع عدم العذر القاصر للفعل الموسع لستا نقول
من حصل له الفضل والعلم وهو ملتفت اليه بل من كان بحيثية لو سئل هل تفعل اجاب ساعة
فعل انه نعم ولكن التاخير جائز لا لاني اطلق التمكن والسلطان ابعده الله يثبطني عن
المبادرة المندوبة اذا مات على هذه الحالة فجاة قبل عذره ولا اثم العقاب عليه قال
الفاضل الشيخ الجواد في شرح الزبدة عند شرح قول الشيخ ره وظان الموت الخ هذا كله
مع ظن الموت واما اذا ظن السلامة في جزء من الوقت واخر الفعل اليه ومات فجاة
فانه غير عاص سواء كان ذلك الواجب تمام وقته العمر ام اخره معلوم لان له ان لم يجز
اصلا لم يكن موسعا وان جاز فلا عصيان مع الموت فجاة لانه لا اثم بالجائز ولا يمكن ان
يق جوازه التاخير مشروط بالسلامة لان ذلك غير معلوم لاحد والجهالة تمنع من
الاشتراط لكن الحاجب فرق بين ما وقته العمر وبين غيره وحكم بان مات في اثناء قبل فعل
ما وقته العمر كان عاصيا واما غيره فقد وافقنا على عدم العصيان بالموت فجاة
في وقته وذكروا في بيانه انه اذا لم يعص قاين وجوبه بخلاف غيره فان جواز تاخيره
الى ان يتضيق فلو مات في الاثناء قبله فجاة غير عاص فيلزم ان لا يتحقق وجوبه
فان قلتم تحقق وجوبه يظهر فيما اذا تحقق تضيق الوقت قلنا هذا بعينه جوابنا
فنقول تحقق الوجوب في مثل ذلك يظهر فيما اذا ظن الموت فانه ح يتعين وجوبه
والحق ما ذكره الاستاد للمصنف ره من عدم العصيان مبني منها لا قتضاء التوسعة
ذلك فالفرق تحكم انتهى والظ ان حكم الظان للموت لدلالة التاخير على كونه معرضا
والمحصول ان المامور بالامر المجرد يجوز له التاخير ولا يعد عاصيا في العرف وان كان
مذموما في بعض الاحيان الا ان يكون معرضا ولا يكون الا مع العلم والظن بعدم التمكن
او الشك فيه ولو اتفق الموت مع ظن السلامة فلا اثم عليه ولا يخرج الواجب عن الوجوب
والمواضع التي يعد فيها معرضا لعدم المبادرة والاتيان كالمامور بالسقي والسفر الى الهند
ليس فيها مجرد الامر الثالث ادعى السيد ذكر اختلاف الناس في هذا المبحث وقال فذهب قوم

الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل وايقاع الفعل عقيبه وذكر احتجاج الفرقة
وغيرهم في مبحث تحقيق الموضوع له الامر وهل هو الوجوب وغيره على النحو الذي ذكره المصنف
ولا شك ان غرضه حمل الصحابة الامر على الفور بالمعنى الذي يقول به اصحاب الفور لا المعنى
الذي ذهب اليه المصنف فان قلت قد نقل السيد من احتجاج هذه الفرقة ما هو قريب من الاستدلال
الثاني للمصنف ولجاب عنه ره في جملة احتجاجاتهم وثانيهما ان الامر في الشاهد يقتضي التعجيل لا لمن
وفهم وتوبيخهم من اخر الامتثال عنه بقوله ويبقى لهم فيما تعلقوا به ثانيا اما لا نم لكم في
الشاهد ما ادعيتموه ولانه قد يومر في الشاهد بما يكون على التراخي كما يومر بما يكون على الفور
فاذا حمل على الفور او التراخي فبعادة او دلالة او امارة وكلامنا هنا في مطلق الامر مجردا
انتهى فيستفاد من هذا الدليل ان من يقول بالفور يدعي حكم العرف فيه بالتعجيل والعرف يحكم
على النحو الذي يقول به المصنف ره فيمكن ان يكون اجماع الصحابة على هذا المعنى قلت السيد ره فسر
التعجيل عند ذكر المذاهب كما نقلناه وهو مدعى المستدل فمقصوده دلالة العرف عليه لا على
ما يقول به المصنف فظهر ان الاجماع لو ثبت لثبت خلاف مدعى المصنف والى السيد بل التعجب
من صاحب المعالم كيف نقل الاجماع عن السيد ره في مبحث تحقيق الموضوع له وما ارده بل
جعله محققا لما ذهب اليه في ذلك الموضع ولم يتعرض لنقل اللهم الا ان يقال بكونه حقيقة شرعية
كما في الفور والنقم من كلامه خلافه قوله قلنا افادة الظن من الخبر الواحد مبني من
المصنف في بحث الاجماع عدم الوثوق بالاجماعات التي نقلها القدماء كالسيد ره وامثالهم
فكيف يثق به هنا مع ان ادعاء الاجماع في مثل هذه المسئلة التي شاع الكلام فيها
بين من تكلم في اصول الفقه حاله غير خفي عند من يقول بحجية الاجماع لكونه كاشفا عن
قول المعصوم ع وقد مضى ويجيء في كلام المصنف ما يدل على ما قلنا قوله لعدم امكان
تحصيل القطع فيها اقول ان كان المراد عدم الامكان في جميعها اي سلب الكل فمسلم وان كان
المراد السلب الكلي فمم اذ كثيرا ما يقطع بمراد المتكلم من كلامه ولا اظن احدا ينكر هذا
قوله والتوقف مبني على ان دلالة الظنية كما لا يخفى اقول لمن يقول ان الاصل عدم اعتبار
الظن الا ما استثني لا بد له من بيان ان هذه الظنون من المستثنيات المعتبرة قوله

ادبر

١

اذ هو ما فاد على القول بوجوبا الامر لا يخفى انه بعض الاصحاب قول السيد ره
فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المستمر ما قال وما ادري ما يريد بالوضع ثم الا
يكفي لادعاوه بامثال هذا القول يعني انه يجب ان يحمل الشارع المتبوع اصحابه
ويقول وضعت هذا لذلك بل يكفيه نصب قرائن يفهم منها مراده من الالفاظ اذا كان
غير معانيها اللغوية الى ان يتحقق عند مخاطبيه مقصوده بحيث لو سمعوا تلك الالفاظ
المجردة عن القرائن حملوها على مقصوده دون معانيها اللغوية فان ضايقت في تسمية
الالفاظ حقائق شرعية وقلت انها مجازات راجحة فلا مضايقة معك اذا
وافقت لنا في التبادر فاقصده الشارع الى الذهن عند التجرد عن القرائن
دون معانيها اللغوية قوله الرابع الى قوله فاستبقوا الخيرات اه اقول
ليس المندوب والموسع من الخيرات فما الذي اخرجهما منها وخصصها بالواجب
الفوري حتى يكون امر الاستباق للوجوب وكذا يقول في الآية الثانية ان سبب
المغفرة ليس منحصرا في فعل الواجب بل فعل المستحب وان كان تعجيل الموسع من
اسباب المغفرة ايضا وقد ورد في الاخبار ان صوم كذا وصلوة كذا او غيرهما كفارة
الذنب كذا وكذا هذا على تقدير ان يكون المراد بالمغفرة غفران الذنب صغيرا كان
او كبيرا فيكون المكلف بهذه الآية من صدر عنه الذنب ويمكن ان يكون المراد بسبب
المغفرة في الجملة في بعض الاشخاص اي من شانه ان يكون سببا او تعميم الذنب بحيث
يصير شاملا لترك الاولى فتعم التكليف على التقديرين كل مكلف معصوم وغيره
ومن صدر عنه الذنب الحقيقي وغيره ومما الاحاديث الدالة على كون الذنب مغفورا
بفعل المستحب ما روي في الكافي والعياشي كما ذكر في الصافي عن الصادق ع في تفسير قوله
ان الحسنات يذهبن السيئات صلوة المومن بالليل تذهب بما عمل من ذنب بالنهار
واجاب السيد ره عن هذه الاحتجاج فاراده ويبقى لهم فيما تعلقوا به ثانيا اما قوله
سارعوا الى مغفرة من ربكم فهو مجاز من حيث ذكر المغفرة واراد ما يقتضيها و
بجلها من حيث كان مبنيا على كيفية وجوب الواجبات من فور او تراخ لانا انما

متقربا اليه تعم بانا نفعل ما اوجب علينا او ندبنا الى فعله بان نفعل على ذلك الوجه في
الوقت الذي علق به فلا دلالة فيه للمخالف وكذا قوله فاستبقوا الخيرات على ان
الفرع الى هذه الآيات تسليم الى ما لا تويد من ان مقتضى الامر في الوضع لا تدل على
ذلك وانما يرجع فيه الى دليل منفصل ره قوله وضعفه بيانه ان المعترض حصر الامر
في الموقت المضيق والموقت الموسع فقال ان الاستباق والمسارعة لا يتصوران في الاول لانهما
انما يكونان فيما يجوز تاخيره ويتصوران في الثاني فيكون الفور والاستباق مندوبا و
الا لما كان موسعا فاجاب المصنف ره عنه بان الامر قد يكون موقتا مضيقا او موسعا
وقد يكون مطلقا ره ونحن نقول في الاخير بوجوب الاتيان بالمامور به في الزمان الثاني
وان عصى بترك المبادرة وصحة المامور به فيما بعد الفور كافية لعدم المنافاة فضلا
عن الوجوب المفاد بالآية ان ما يصح فعله في الزمان المتراخي على الفور اقول يمكن ان يجاب
من جانب من يقول بعدم الصحة بعد فوت الفورية بانه يجوز تاخير المامور به عقلا بالنظر
الى نفس الصيغة بل شرعا قبل الاطلاع على هاتين الآيتين ونظايرهما مما يفيد وجوب
الفورية في الاوامر المطلقة فالشارع اوجب علينا الاستباق وضيعنا للتاخير المجوز قبل هذا
الايجاب عقلا بل شرعا فالمادة تقتضي جواز التاخير اي كون الفعل بحيث يجوز الفعل قبل
استماع هاتين الآيتين مثلا وبعد استماع الامر تاخيره والصورة تقتضي الفور بعد استماع
الآيتين مثلا فلا منافاة قوله كالقياس على النهي وعلى الايقاعات اقول قاس النهي
يفيد الفور فيقيس الامر لانه طلب مثله وان كل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد
الزمان الحاضر فكذا الامر والحاق بالاعم الاغلب قوله والفرق عطف على القياس انما عده
غير صحيح مع انه قائل بعدم الدليل على البدلية لان استلزام عدم الفورية لثبوت البدلية
غير مسلم عنده قوله والادلة الدالة على الفورية تلك الادلة ان افادت صرفا لامر
عن ظاهره وان المتكلم قصد به خلاف الظاهر وهو الفور وافادت كونه مدلولا للصيغة
فانما تدل على ان الامر طلب ايقاع الفعل فورا فتعيينا لا مر المطلق فالاتيان به في زمان
يفوت الفورية ليس اتيانا بما طلبه الامر فكيف يكون واجبا على المامور والحاصل ان

العود

الفور الذي يجد طرفيه العرف وقت للفعل كما ان يوم الخميس الذي يحد طرفيه
الشمس وقت فلو فرضنا ان الشارع قال لنا صم يوما ثم قال لنا صم يوم الخميس يعني به
تقييد الامر الاول بالثاني فلا شك ان هذا توقيت للفعل فمع عدم الاتيان به في الخميس
يحتاج الامر جديد كما قال المصنف في البحث الرابع وكذا لو قال صم وفهمنا يجب
العرف ان مراده الفور وكذا لو قال عجل وسابق ولا ادري ما الفرق بين قوله
صم معجلا وبين فامتثلنا بهذا المثال واتصال القرينة وانفصالها كيف يفرقان
حتى يقول احد بعدم الوجوب في الاول اذا فاتت الفورية وبالوجوب في الثاني
كما يقول به المصنف فيما بعد قوله ان الامر المطلق يقتضي بظاهره سببين
اقول نعم ولكن الثاني لازم للاول فاذا انتفت الدلالة على الفور ودفع الثاني
فلا معنى لبقاء الاول بيانه ان الامر المطلق يدل على طلب ايجاد الماهية من غير
دلالة على زمان ايجاد فيكون الاتي به ممتثلا قدم او اخر ولازم الامتثال
عدم لحوق الاثم والحرج ولما صرفت ادلة الفور الامر المطلق عن الاطلاق
وافادت ان الامر طلب فعلا مقيدا كان اللازم لهذا الفرق الاثم والحرج و
يلزمهما عدم الامتثال بالاتيان بالمامور به في الزمان الذي يفوت فيه
الفورية فلا يتصور كون الفعل اداء في الزمان المتراخي اذ الادائية معناها
امتثال الامر في الوقت المضروب له والفعل الذي لا يتحقق معه الامتثال كيف
يتصور فيه الادائية وسيجيء لهذا زيادة بحث انشاء الله تعالى قوله اذ لا منافات
بين الاعتداد بالفعل اه اقول الفعل المقيد لا اعتداد مع فوت القيد لان
مع فوته لا يكون الاتي به اتيانا بالمامور به فيلحق الاثم نعم اذا طلب ايجاد الماهية
ثم طلب التعجيل ولم يكن الطلب الثاني مقيدا للاول بل بقي مع عدم امتثال الثاني
طلب الاول بحاله فيتحقق عدم المنافات واما اذا كان الطلب واحدا مقيدا فلا
معنى للاعتداد والاثم لان الاتيان بالمجرد عن القيد ان كان اتيانا بالمطلوب
فلا اثم وان لم يكن فلا اعتداد قوله لانه لا يقتضي النهي الاول اه اقول ومثله

الامر العودي وان لم تكن العودية مستفادة من نفس الصيغة قوله ثم في بقية الاداية اقول انما نفى الادائية تحرجا منهم وانما تقع الاعتدادية فيما بعد فلا مل تقدير قيد كما اذا كان له قضاء كصلوة الظهر مثلا وكما اذا لم يكن له قضاء كصلوة العيد **قوله** فان الوقت لا ارتباط له بالفعل اه **اقول** اعلم ان هناك ثلث دعاوى الاولى وكون العودية مدلولا بحسب الوضع لغويا كان او غيره الثانية كونها مرادة اذا كان الوقت المحدود ان يقع الفعل فيه فاذا تعاقب مع التاخير عن الزمان الاول الذي يتحقق فيه العودية وفعله في الزمان الثاني او هل يجوز العقاب في التاخير مع عدم المصلحة في التقديم **قوله** او يقول افعل بناء على ان الامر بنفسه اه **اقول** اعلم ان هناك ثلث دعاوى الاولى كون الفورية مدلولا بحسب الوضع لغويا كان او غيره الثانية كونها مرادة من الاوامر المطلقة من غير مدخل للوضع فيها وان دل على الارادة دليل منفصل من عقل او نقل والثالثة عدم ارادتها من تلك الاوامر اصلا بل ارادتها من مثل قوله عجل واستبق بعد الامر المطلق فعلى الاولين يتحقق طلب واحد متعلق بمطلوب مقيد وعلى الاخيرة يكون طلبان لمطلوبين احدهما طلب ايجاد الماهية بحيث يتحقق الامتثال بهذا المطلب في جميع الازمان ولا حاجة لهذا الامر من جهة اطلاقه على حال ايقاع الفعل في الازمنة تقديما وتاخيرا امتثالا وعصيانا وثانيهما طلب المبادرة من الخارج الدال على وجوب التقديم فيتحقق العصيان بمخالفته وليس هذا عصيانا للامر الاول بل عصيانا بترك الاتيان به مطلقا وان لم يرد دليل فلا عصيان اصلا وغير الايات من الادلة التي تمسك بها اصحاب الفورية على كون الفور مرادا من الصيغة كما افاده صاحب المعالم لمن ادعى الدعوى الاخيرة لا يجوز له التمسك به لافادته خلاف المدعى بدليل الايات وامثالها على ان لا يكون المقصود منها تقييد المامور به في الاوامر المطلقة ومن ادعى الدعوى الثانية يجوز لها التمسك الجميع الا ما يفيده الوضع بزعم القائلين به ولا ربط للتمسك بالايات الى الدعوى الاولى

مدل

كما يدل عليه ما نقلناه من الذريعة والصفوة ومضطرب الكلام وظاهر الدعوى الثانية وقلنا انما يقيد كون الطلب واحدا مدلول الاوامر المطلقة مقيدا من القرواة كما قيل ان التكليف المقيد بقيد يفوت بفوات القيد لان المطلوب كان من المقيد ولم يحصل ولم يتحقق دليل على ان الفعل المتجرد عن القيد مطلوب ام لا ولا وجه للاتيان بذلك الفعل المجرد عن القيد اذ لا يحصل بذلك امتثال والقرينة بان القيد اذا كان مدلولا للمطلب الوضع نحكم بما ذكروا اذا دل دليل منفصل على التقييد فليس لك تحكم فحقق اذ المفروض ان المراد على تقدير الوضع وعدمه هو المقيد ولا دلالة للصيغة على مطلوب سواه ويتفرع على هذا القاطع كون القضاء بامر جديد فان حمل كلام ره على هذا الظاهر يرد عليه جميع ما قلناه وان اراد احد حمل كلامه على الدعوى الاخيرة فان ساعده بعض عبارات المصنف ره فلا يا[illegible] ادلته لا انه ره تمسك بما يفيد كون الفور مرادا للامر فتم ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا لا يقال نحن نقول بموجب الايات وهو حرمة ما نهى عنه انما الكلام فيما تحقق به النهي التحريمي الذي هو المراد من الايات بمعنى ان النبي صلى الله عليه واله والرباني صيغة فهو المخاطب بالاية الاولى والعائدين الى النجوى والمعذبين بالنار ولا تكلاب الحرمات والخاشين من اليهود في التثلث الاخر فنحن نقول ان الجميع نهوا بالصيغة الموقرة بالقرائن لكون النهي في اللغة لطلب الترك مطلقا لا بالصيغة المجردة حتى يثبت كونها للتحريم في اللغة او في الشرع وهذا هو المتنازع فيه والحاصل ان المسلم دلالة الايات على حرمة ما نهى عنه اما على دلالة الصيغة على التحريم بحسب الوضع اللغوي او الشرعي اذ في الاية الاولى اوجب الله تعالى على المخاطبين الانتهاء عن اشياء اخبر بان النبي صلى الله عليه وسلم نهاهم عنها وعلموا حرمتها باتفاق منا ومنكم لدلالة الصيغة على الحرمة عندكم والقرائن عندنا فلعله عليه السلام نهاهم عنها بتوسط الصيغة مع القرائن وما الذي شهد بعدمها خصوصا القرائن الحالية نعم لو قال تعالى اذا نهاكم فانتهوا يكون وجوب الانتهاء معلقا على مجرد النهي ولا يحسن الا مع دلالة الصيغة على الحرمة وعدم الدلالة في الاية الاخرى اوضح لانا نقول بعد التسليم ان غرض المصنف ره هو انا اذا راينا نهيا مجردا عن القرينة في كلام النبي صلى الله عليه واله

من دون دليل على المراد منه نحمله على الحرمة اذ لا شك ان المنهي عنه بهذا النهي داخل في عموم قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فينتظم قياس هكذا هذا ما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه وكل ما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه يجب الانتهاء عنه الا ان يدل دليل على عدم الوجوب وما نحن فيه كذلك وكونه في نفس الامر مقرونا بالقرينة او مجردا عنها للوضع لا يهمه البحث عنه ولكن في كلام المصنف قوله السيد ره في الامر والنهي هذا في بيان دلالة اية الاولى ولكن دلالتها موقوفة على دلالة الامر على الوجوب وقد مر الكلام فيه والفاضل فسر الاية هكذا وما اتيكم الرسول وما اعطاكم من الفيء او من الامر فخذوه لانه حلال لكم او فتمسكوا به لانه واجب الاطاعة وما نهيكم عن اخذه منه او عن اتيانه فانتهوا عنه فيظهر منه عدم الصوصية في المدعى بظهور الاحتمال الاول واما الاية الاخرى فالظاهر عدم دلالتها على وضع الصيغة في العرف الشرعي للتحريم وعلى حرمة جميع المنهيات مع ان الذم لا يدل على الحرمة مطلقا لان قوي الذم الشديد على ترك الاولى وفعل المرجوح والوعيد في الاية الثانية يمكن ان يكون باعتبار التناجي وما بعده لا للعود الى المنهي عنه مطلقا الا ان يدعى الظهور في رجوع الوعيد الى الكل من الافعال المتقدمة ويكفي في الاصول بالظاهر وفي الاية الاخيرة يمكن ان يكون الذم للعتو هذا مع ان هذه المسئلة يظهر فائدتها في المناهي المختصة به مع عدم بناء الائمة عليهم السلام عليها او هو نادر فتدبر قال الفاضل الباغنوي عند ذكر الدليل ولكن بين الكليين عموم من وجه الاول للمجوزين وسيجيء واختار بعض الجواز في الكلام في ان هذا الدليل انما يجري فيما اذا امتنع الانفكاك من احد الجانبين كما اذا نهاه عن الخياطة في الحرم فلا شك عاص لمخالفة النهي فهل هو مطيع للامر الظاهر انه مطيع لانه لم يقيد امره بالخياطة

وامره بالخياطة اذا خاط في الحرم

امره بالخياطة بان لا يكون في الحرم فلعل غرضه في الامر مجرد خياطة الثوب مجردا عن قيد عدم كونها في الحرم وجعل النهي قرينة للتقييد اذ تكاد ي المجاز وابقاء اطلاق كل من النهي والامر اولى من تخصيص احدهما فيكون معنى كلامه انك لا تفعل الخياطة في الحرم فانك لو فعلت الخياطة فيها لعاقبتك لكن يحصل ما هو مطلوبي بالامر خياطة الثوب في مكان ما اي مكان كان ولا يخفى ان هذا معنى صحيح غير مخالف للغة ولا للعقل ولا يحتاج فيها الى ارتكاب التخصيص في الامر فليحمل عليه ولهذا قالوا ان النهي لا يوجب الفساد لغة وهذا الاتيان في جعل الشارع مناطا لحكم الفساد فكان ذلك اصطلاح الشارع لكن الكلام ههنا في ان مقتضى الامر والنهي ما دام قطع النظر عن الامور الخارجة عن مفهوميهما كالاصطلاح لكن الاصل عدم طريان الاصطلاح من الشارع وغيره فليتامل ثم قال عند ذكر الدليل الثاني وسيجيء هو ايضا واعلم ان هذا الدليل ايضا جار فيما اذا صح انفكاك احد الجهتين عن الاخر فقط اذ يتخلف محلا المتقابلين ح فتامل فظهر من كلامه حال العموم والخصوص المطلق ايضا **قوله** في غاية الظهور وتعلق الوجوب التخييري اه **اقول** دعوى الظهور في الصورة الثالثة التي جعلها موضع النزاع غير ظاهر عندي اذ العقل لا يابى عن اجتماع المطلوبية والمبغوضية في شيء بجهتين واستلزامه امرا امتناع الاطاعة في طرفا النهي مسلم على تقدير تعلق الوجوب بالافراد واما على تقدير تعلقه بالماهية فلم اذ يمكن ترك جميع افراد المنهي والاتيان بفرد غير مندرج تحت الكلي المنهي عنه وانما اختار الفرد الذي هو مندرج تحت المنهي عنه بنفسه لا بامر الشارع اياه لهذا الفرد بخصوصه والحاصل ان التكليف بامر شخصي اجتمع فيه الحل والحرمة تكليف بما لا يطاق وهذا الذي لا يجري فيما اختلف فيه الجهة واما جمع المكلف باختياره هذين الحكمين فليس تكليفا بما لا يطاق واختلاف الجهة بهينا لئلا يلزم اجتماع الضدين او النقيضين المستحيلين ومفصلا لقول هو ان

تعلق الخطاب بالافعال سواء كان اقتضائيا او تخييريا يتصور على وجهين
الاول ان يكون المطلوب والماذون فيه ايجاد الماهية او تركه من حيث هي من
غير ملاحظة الخصوصيات الافراد لا اجمالا ولا تفصيلا وعدم امكان
الاتيان بالمكلف به الا بفعل فرد او بترك جميع الافراد لا يقتضي كون الافراد
من حيث الخصوصية مطلوبة او ماذونا فيها من جهة الفعل او الترك ثم فعل
الماهية وتركها لا يمكن في الواقع الا بفعل فرد لا اقل منه او بترك جميع الافراد
وح يكون الموضوع للاحكام الخمسة المتضادة الماهيات والثاني ان يكون
المطلوب والماذون فيه الخصوصيات فالمكلف يلاحظ الافراد اجمالا او تفصيلا
ان امكن التفصيل بان يكون الافراد متناهية او جاز تعلق علم المكلف بغير
المتناهية تفصيلا ويكلف بالاحظ فيكون الافراد المخصوصة من حيث الخصوصية
المخصوصة موضوعة للاحكام فعلى الاول يجوز صدق ماهيتين على فرد معين لكون
احديهما موضوعة للوجوب والاخرى للحرمة مثلا واذا جاز انفكاك احديهما
عن الاخرى لا يلزم التكليف بالمحال وليس الفرد الذي هو مادة الاجتماع على هذا التقدير
مطلوبا اصلا لا حتما ولا تخييرا بمعنى ان يتعلق الطلب به نعم يجوز للمخاطب
المكلف ان يختار هذا الفرد اذا اراد الامتثال بالامر الايجابي فيستحق الثواب لتضمن
ذلك الفرد للمامور به والعقاب لتضمنه للمنهي عنه وهذا بخلاف الواجب التخييري
الذي نفيناه فان الامر على فرضنا لاحظ امرين او امورا وطلب واحدا منها من
المكلف وكله الى اختياره وعلى الثاني يجوز اجتماع الحكمين من تلك الاحكام في
امر واحد شخصي اذا كان لجهتان يكون الامر مع واحدة محل الحكم ومع الاخرى
لاخر ولكنه لا يجدي لجواز التكليف بهذا الفرد بعينه اذ لا يمكن المكلف الاتيان
بمقتضي الامر والنهي معا فمن يقول بان التكليف بالصلوة والغصب مثلا فعلا او
تركا من قبيل الاول يلزمه القول بالجواز ومن يقول بانه من القسم الثاني يلزمه
القول بعدمه اما للزوم اجتماع النقيضين او التكليف بالمحال بطريق منع الخلو فظهر

ان النزاع ينبغي ان يقع في ان المكلف به ماذا وبعد تحقيقه يتضح المسئلة
كما يرشد اليه قول المصنف ره وقد وقع النزاع في صحة هذه الصلوة وبطلانها
بناء على انه هل تعدى الامر المطلق المتعلق بمطلق الصلوة الى هذا الفرد المتعلق
للنهي او لا ونحن قد اشرنا وسنشير ايضا الى ان الحق القسم الاول من القسمين
اللذين ذكرناهما ولهذا قلنا بعدم البطلان فقول الفضلاء كما سيجيء هو القول
الفصل عندي قوله وتحقيقه ان الخياطة امر حاصل اه اقول لا شك ان المكلف
به وهو الفعل الاختياري انما هو الحركات والسكنات وعدم كونها غرضا بالذات
او منتهى سلسلة الاغراض لا يستلزم عدم كونها مطلوبة بالامر كما ان كون الشيء
غرضا اصليا لا يستلزم كونه مامورا به الظن ان الغرض الاصلي من الصلوة
هو القيام والركوع والحركات وتحريك اللسان بالالفاظ كلا بل المقصود
حصول هيئة للنفس يعبر عنها بالقرب الى الله تعالى وهو الذي ينافيه الرياء
ولا يحصل معه وان ما يبلغ المكلف في الحركات والسكنات فالمكلف به وهو الذي
يحصل بالاتيان به الاطاعة واحد في الصلوة والخياطة وهو مغاير للغرض
الاصلي فيهما والحاصل ان المصنف ره منع او لا حصول الاطاعة على تقدير حصول
هيئة للثوب بالحركات والسكنات مع وقوعها في المكان المنهي عن الكون
فيه وهو مبني على الفرق بين المامور به الذي هو مدلول الصيغة وهو الثاني
وبين الغرض والفائدة من الامر وهو الهيئة الحاصلة من الثاني وثانيا
سلم حصول الاطاعة بناء على ان يكون المدلول هو الامر الحاصل من الثاني
وهو الفائدة ولعمري كيف يرضى بهذا البناء لان الهيئة ليست مكلفا بها
بل المكلف به هو الامر الذي يحصل منه الهيئة وقد جعل الحركات حيث قال ان
الخياطة اي الهيئة امر حاصل من الحركات فهي بمنزلة المعدات له قال الفاضل المدقق
في حاشيته على المعالم الكون في عرفهم منحصر في الحركة والسكون والاجتماع و
الافتراق ومن الظاهر ان كلا من الصلوة والخياطة عدة اجزائها معا وقبل ذلك

عبارة عن الاولين فان الصلوة عبارة عن حركات مخصوصة وهيئات
معينة ترجع الى السكون وكذلك الخياطة عبارة عن افعال مخصوصة حركات
الاعضاء المعينة القائمة بالخياطة وليست عبارة عن الاثر المترتب على الفعل
انتهى المقصود من كلامه ذيل في الكلام والمحصول هو انه جعل محل النزاع
انه هل يجوز تعلق الامر والنهي بكليتين صادقتين على فرد يكون بينهما العموم
والخصوص من وجه اولا واختار هو العدم بناء على ان الطلب المتعلق
متعلق في الحقيقة بالافراد كما ومفصلا والناقض نقض الدعوى بالامر بالخياطة
والنهي عن الكون في مكان خاص وظن ان غرضه هو ان في المثال امر واحد هو
مصداق وفرد للخياطة والكون وهذا بناء على ان الخياطة عبارة عن الحركات
والسكنات فمن قال بان متعلق الامر هو الهيئة ان اراد ان الواجب هو نفس الهيئة
فلا معنى له وان اراد ان الواجب هو فعل الهيئة وما يحصل هي منه ولكن المطلوب
الاصلي هو حصول الهيئة والامور المحصلة لها ليست بمطلوبة اصلية فان جعل
ما يحصل هي منه الحركات كالمصنف فيلزمه القول بانها مامور بها وهي ايضا منهي
عنها وان جعل غيرها كارادة العبد مثلا بطريق خرق العادة فهذا المثال لا
يكون مما نحن فيه فان قلت سلمنا ان فعل الخياطة هو الحركات والسكنات القائمة
بالاعضاء المعينة من الخياط ولكنا نقول ان الكون في المكان القائم بمجموع الجسم
من ذاتيات الصلوة وليس من ذاتيات فعل الخياط ولعل هذا مراد غير المصنف ره
ممن قال بان الكون ليس جزءا من الخياطة قلنا ان الكون الذي هو من لوازم
الجسم يتحقق في ضمن حركة الجسم في المكان وسكونه فيه وربط هذا المعنى
بالصلوة ليس بازيد من ربطه بالخياطة كما افاده بعض سادات الفضلاء ولو سلمنا زيادة الربط
لان فردا من الكون وهو سكون الجسم وقيامه مثلا
في مكان خاص من ذاتيات الصلوة وليس من ذاتيات الخياطة والكون الذي
هو من لوازم الجسم من المقارنات العقلية او العادية للخياطة وليس فردا منه

فاثباتها فنقول ان قال بوجوب المقدمة مطلقا لا يتمشى من هذا الرد اذ ينتقل الكلام الى
وجوب المقدمة فالكون في مكان مامور به لكونه مقدمة ومنهيا عنه لصريح النهي
عنه وبعد اللتيا والتي يكون مناقشة في المثال فيرد مثالا اخر اورده بعض
الفضلاء في المقام كان يامر السيد عبده بالمشي كل يوم خمسين خطوة وينهاه عن
الدخول في حرمة في الحرم فيمشي مطيعا للعمل بمقتضى الامر عاصيا لمخالفته النهي
لا يقال ان قوله بل الكون المطلق لازم لها قد ظهر من منعه كون الكون جزءا
للخياطة وتحقيقه ان الخياطة امر حاصل من الحركات والسكنات لا اجزاء للصلوة فان
مراده من الكون اللازم ههنا الحركة القائمة باعضاء الخياط المعدة لحصول الخياطة
بالآلة ذم ليس على ما ينبغي اذ الهيئة تابعة لها في الحصول لها فالتعبير عنها باللزوم من الاول
وثانيا بان ما يشعر به قوله بعد تسليم ان الكون من لوازم الخياطة لا من لوازم
الخياط من منع اللزوم ثم الاوجه له على الظاهر لانه قال او لا بان الحركات معدة
للخياطة متبعة لوجودها بحسب العادة فكيف يمكنه هذا المنع بل الكون المطلق
معناه ان الهيئة المخصوصة معلولة للنوع الخاص من الكون وهو الحركات والسكنات
القائمة بالخياط التي يمكن وجودها في ضمن اشخاص مماثلة للشخص الموجود في المكان
المغصوب اذ الظاهر ان حصول هذه الهيئة يمكن من الحركات المماثلة وليس لخصوصية شخص
من الحركة دخل في تشخيص الخياطة بحيث لا يحصل هذا الشخص من حركة اخرى مماثلة
للاولى في جميع الامور من الذاتيات والعوارض الا المكان ولكنا نقول بمثل ذلك في الصلوة
ايضا في هذه الهيئة الحاصلة من مجموع القيام والركوع والسجود وغيرها بان اما الحركات
والسكنات الحاصلة من الخياطة فهي بحسب تبدل الامكنة تختلف اشخاصها كالصلوة بالنسبة الى اشخاصها
وعن الثالث قد مر جوابه وظهر ان المتعلق هو الحقيقة فان قلت ان الشارع

بعلمين الامران من افراد المامور به ما هو فرد للمنهى عنه ايضا ويترتب مفسدة نعلم
نحن من نهيه ان مقصوده منه تقييد الامر المطلق به فيكون المامور به ما عدا الفرد
المندرج تحت الكلى المنهى عنه قلت ان اردت ان علم الشارع مانع من تعلق الطلب
بالماهية المشتملة على المصلحة اذا كانت مقارنة لماهية اخرى مشتملة على المفسدة
للزوم احد المحالين المتقدمين فقد عرفت عدم اللزوم وان اردت ان لزوم المفسدة
لفرد يمنع الحكيم العالم من طلب الماهية التى فى ضمنه وان كانت مشتملة على المصلحة لقبح
مثل هذا الطلب لا للزوم محال اخر فيقيد طلبه بما سوى هذا الفرد فنقول ان الامر والنهى
من الشارع انما يكونان لاجل مصالح فى المامور به ومفاسد فى المنهى عنه للمكلف او له
ولغيره والثواب والعقاب تابعان لتحقق المفسدة والمصلحة والعقل لا يحيل ان تكون ماهية مصلحة
غير منفكة عنها سواء كانت مقارنة لماهية اخرى مشتملة على مفسدة او مجردة عنها او ان يكون
فى ماهية مفسدة كذلك وقد نهى العالم الحكيم عن المشتملة على المفسدة فان للمكلف مندوحة
فى امتثال الامر وادائه المصلحة عن المفسدة باختيار فرد لا مفسدة فيه ولكنه عصى بفعل الذى
ذات المصلحة فى ضمن هذا الفرد فيهما فات بهذا الاعتبار بالبطلان وغيره واستحق الثواب
والعقاب ان اردت انه مانع من طلب هذا الفرد بعينه فنحن ايضا لا نقول به فان
قلت كيف يصح التقرب بالمعصية والعبادة مشروطة بنية القربة فكل ما يكون معصية
لا يكون عبادة بل فاسدة منقول اذلك المولى الفاضل المدقق الشيروانى فى تعمده الله بغفرانه
هذه الطريقة ظاهر الجواب عند من لا يجعل نية القربة وترتب الثواب عليها شرطا
فى العبادة كالسيد ره واما من يراها شرطا فيحتاج فى الجواب الى ان يقول باجتماع الجهتين
جهة القربة وجهة المعصية ولا يحيل العقل كون شيء واحد مشتملا على طبيعتين يحصل
باحديها القربة وبالاخرى المعصية فيتاتى نية القربة ويمكن ترتب الثواب
ايضا بل الظاهر من اخبارنا خلو بعض العبادات الخالية عن شرايط الكمال

وانا اقول ان المراد بالخلل

عن الثواب الا لاخلال بعض الشرايط الخ وجه الاخبار فتدبر بلاحظة ان التكاليف
الخ ان متخصصا الصلوة مثلا ليست مطلوبة للشارع اي لا يفهم من مجرد الامر
بالصلوة بل نعلم انه لم يطلب بعضها اصلا لا من هذا الامر ولا من غيره اذ لا شك
ان في تقادم زمان ركوعين ولو كان ما به التفاوت اثنا واحدا لو فرضنا وجود الآن تختلف
الصلوة بحسب التشخص وكذا الصلوة فى هذه الزاوية من البيت غير الصلوة فى الزاوية
الاخرى منه تشخصا وقس على ما ذكرنا حال باقى المتشخصات على ان الاشخاص الممكنة
الصدور من مكلف واحد لا حصر لها ونسبة الكل الى قول الشارع صل الظهر مثلا
نسبة واحدة بلا رجحان لواحد على الآخر وليس كل واحد منها بخصوصه مطلوبا واما
قال المامور به المفهوم من الامر طلب ايجاد الحقيقة ونقل بعض المحققين عن السكاكى الاجماع
على ان المصادر الغير المنونة موضوعة للماهية من حيث هى ومن البين ان
الفعل مشتق من المصدر مع قطع النظر من التنوين العام حين الاستعمال فمن يدعى الزيادة
فعليه الدليل ثم نقول اذا طلب الشارع منا ايجاد حقيقة القيام فى الصلوة مثلا ثم نهانا
عن الغصب فقمنا فى مكان مغصوب على تقدير تحقق الامتثال وصحة هذه الصلوة نظيره
فى بادى النظر اجتماع المحالين من اجله ذهب الى القول ببطلان الصلوة من ذهب الى
الاول كون شيء واحد مطلوبا او مبغوضا بعبارة اخرى حسنا وقبيحا او بهذا اجتماع الضدين والثانى
التكليف بفعل شيء بعينه وترك هذا التكليف بالايطاق وقد اشرنا الى وجه التقصى فى الحال الثانى
ونقول لهنا ان المطلوب بالذات هو الحقيقة التى يمكن وجودها فى ضمن فرد اخر من حيث هى هذه الحقيقة
والمبغوض المحرم فى ملك الغير عدوانا فاختلف وتعدد المحل فلا مجال للمحال الاول
ولم يطلب منا هذا القيام المعروض للغصب المنهى عنه بعينه حتى يكون تكليفا بالايطاق
بل المطلوب الحقيقة الممكنة الانفكاك عن الغصب الممكن انفكاكه عنها فضمحل المحال

الطلان نظهرت الصحة الرابع اه اذا تعددت الجهة فوجه عدم الجواز المحالان
المتقدمان وان اختلف فوجه التكليف بالايطاق لان جواز فعل الكرو لا يخرجه عن كونه
مطلوب الترك فطلب فعله طلب المحال الخامس اه اذا امرنا الشارع بفعل
شخصية تخييرا ونهانا عنها تنزيها كان يقول صل ركعتين بصفة كذا فى ساعتك هذه
فى مكان مخصوص من الحمام وان شئت صليتها فى غيره ولا تصل فى الحمام وان صليت ارتكاب
ولكنك فعلت مرجوحا مطلوب الترك فلا شك فى استحالة الاجتماع بين الطلبين اذ لا يمكن
الايتان بالمامور به منفكا عن المنهى عنه مع ان جهة الامر والنهى كلا لو كانت شيئا واحدا
يلزم المحال الاول ايضا ثم مرادنا اذا امرنا بالصلوة مطلقا من غير تقييد ثم نهانا من
ايقاعها فى الحمام فعلى القول المنصور ههنا ان الامر متعلق بايجاد الحقيقة فالظاهر جواز
الصلوة وعدم مانع اجتماع الوجوب والكراهة بالمعنى المصطلح لان تعدد المتعلق اذ
ان متعلق الامر نفس الحقيقة التى يمكن وجودها فى غير الحمام والمنهى عنه الذى اختاره
المكلف من الايقاع فى الحمام من حيث هو كذلك فتعلق الكراهة فى الحقيقة هو الوصف اعنى الجهة
العارضة للفعل باعتبار كونه فاعلة فى هذا المكان على انه لا مانع من اتصاف ذلك الفعل من حيث
هو هو بالوجوب واتصافه مع الوصف بالكراهة وقوله لا تصل فى الحمام نهى عن الفعل المقيد
او عن القيد لا عن ذات الفعل فى الحمام ودعوى ان العبادة يجب ان تقع راجحة من جميع
الجهات وان لا يكون فيها جهة مرجوحية ولو كانت قائمة بوصف عارض لها دعوى
لا شاهد عليها ان لا احتياج التصحيح الى ان نقول الكراهة ليست بمعناها المصطلح عليه
بل بمعنى قلة الثواب اذ لا مانع من ان يستحق المكلف الثواب الكامل الذى يكون عوضا
عن ايقاع حقيقة الصلوة ويستحق ايضا الشيء الذى يستحقه من يفعل المكروه فان
قلت حاصل هذا الكلام هو ان الراجح المثاب عليه فعل الصلوة سواء كان فى كرح اما اجبارا

والرجوع

او جانبا او المرجوح الذى تضمن المفسدة الغير البالغة حد وجوب الترك هو
الوصف العارض الذى يمكن انفكاكه عن الموصوف ولاجل جواز الانفكاك
امر الشارع بذات الموصوف ونهى عن الوصف ولما اختار المكلف الموصوف
مقارنا بما يتضمن الى رجحان والمرجوحية فاستحق شيئين فما نقول فى عبادة
نهى عنها الشارع نهى تنزيهى وهى لا يستلزم لوصف مرجوح لا ينفك عنها كالصلوة
فى الاوقات المكروهة تطوعا والصيام فى السفر كذلك لان هذه
الصلوة لا يمكن وقوعها فى غير هذا الوقت وكذا الصيام لان كل وقت يصح فيه
التطوع فهو وظيفة المختصة به ولا يصح ان يقع فيه غيره وكذا الاوقات
الحضرية للصيام يكون صيامها وظيفتها لا تقع غيرها فكيف يكون مثل هذا العبادة
مع كونه عبادة متصفا بالكراهة اذ كونه عبادة تقتضى تعلق الطلب به وكونه
ملازما لهذا الوصف يقتضى طلب تركها ولا يجوز للشارع العالم بالاستلزام ان
يتعلق طلبه بفعل مثل هذا الامر وليس هناك حقيقة مامور بها واخرى
منهى عنها مع جواز الانفكاك بينهما قلت علما فرضت من كون مثل هذا الشيء
مكروها يلزمك تجويز الشارع لفعله وح نقول لا مانع عقلا من ان يترتب
على ماهية من حيث هى مصلحة لا ينفك عن فعلها فى جميع الاوقات والاحوال
وتفوت بتركها من حيث هو تركها ويترتب على ما يلازمها من الاوصاف
الحقيقية او الاضافية مفسدة وتفوت تركها من حيث هو تركه فربما كانت تلك
المفسدة اكثر بالنسبة الى تلك المصلحة ولكنها لا تبلغ حدا تقتضى تحريم
الفعل وقطع النظر عن المصلحة بالمرة فلهذا نهى الشارع عنها تنزيها وفى الحقيقة تعلق
النهى بالوصف ولكنه لما كان ترك الوصف تبعا لترك الموصوف ويظهر التبعية بتراى ان الظهر ترك الموصوف
من قولنا ترك الصوم فلم يقع فى السفر وترك الصلوة فلم يقع فى وقت المكروه
فيظهر ان الراجح المثاب عليه هو فعل العبادة من حيث هو فعلها ويلزمه مرجوح
وهو وقوع الوصف المرجوح ترك العبادة من حيث هو ولا ثواب عليه ويلزمه

راجح هو ترك الوصف وعليه الثواب فالعبادة مندوبة مستلزمة لمكروه يكون
وجوده تابعا لفعلها وترك هذا المكروه فيه ثواب تلك المندوبة فلذا امر الشارع
بتركها والمقصود بسبب تركها فاذا فرضنا ان المكلف لم يعتبر هذا الامر فقد اتى بما
هو المطلوب وهو الراجح على الاطلاق لولا الامر المقارن اعني فعل الماهية ذات المصلحة
وهي التي بنفسها استحقت الرجحان والطلب من المكلف واقتضت الثواب للمكلف لوجود
الثواب المصلحة الموجودة واتى ايضا بما يستحقه فاعل المكروه **قوله** وهذا ايضا
ممتنع اذا كان المكروه الخ **اقول** لا شك في ان ما يمتنع من هذه الاقسام لا يصدر من الشارع
مايدل عليه بالخصوصية كما مثلنا له اولا بقولنا صل ركعتين بصفة كذا الخ نعم قد
يصدر منه مايوهم ذلك على الظاهر كالامر بالصلوة مطلقا والنهي عنها في الحمام عند المقيدين
ومن قال بمقالته من ان الامر يتعلق بالاشخاص حقيقة اذ على مذهبهم اجتماع الوجوب
التخييري والنهي التنزيهي في شخص واحد ولما كان عند المصنف هذا مستحيلا يحتاج
الى التوجيه وجهه بان حمل الامر بالصلوة على غير الفرد المنهي عنه وحكم بان المنهي
عنه ليس داخلا في المامور به فلو صدر من المكلف لا يكون عبادة مامورا بها فيكون
بدعة ثم لما ثبتنا بالادلة الخارجية صحة بعض ما نهى عنه وجهه بان حمل الكراهة على غير
معناها بل على معنى اقل الثواب وانت تعلم ان الاشكال لم يندفع بهذا التوجيه لان
ما هو اقل ثوابا يكون مطلوبا بالترك للنهي عنه كما هو المفروض فيلزم طلب فعل
الواحد الشخصي وطلب تركه وهذا تكليف بالمحال واجتماع الرجحان والمرجوح
وهو اجتماع الضدين ثم اعلم ان تعلق النهي التنزيهي حقيقة بالعبادة مع القول
ببطلانها مما لا معنى له لان من قال بالبطلان انما قال به لما يلزم من التكليف بالمحال و
اجتماع الرجحان والمرجوحية في فعل شخص واحد وفي تركه ايضا والقول
بتعلق النهي التنزيهي بها مستلزم للعود الى المهروب عنه لان معنى هذا النهي رجحان
الترك مع جواز الفعل شرعا وعدم العقاب عليه وح ينتظم قياس هكذا الذي نهي عنه
تنزيها عبادة جائزة اما ان يثاب على فعلها ويعاقب على تركها او يثاب على فعلها ولا ...

الكروه بمعناه المعروف وهو راجحية الترك فا يتعلق بجهة النهي عن العبادات فالظاهر بطلانه [illegible]

تعلق النهي التنزيهي حقيقة بالعبادات مع القول ببطلانها [illegible] ان الكراهة بمعنى قلة الثواب لا ترد ماقيل

بعما تب على تركها فهي اما واجبة او مندوبة فتكون مطلوبة الفعل والترك راجحة
ومرجوحة والقول بانها لا يثاب عليها مؤول بعدم كونها عبادة بل بدعة محرمة
فالاولى لمن قال بالبطلان لاستحالة الاجتماع المذكور ان يقول ان الذي نهي
اي عنه ان كان مندرجا تحت نوع مامور به من العبادة ونهي عنه صريحا ان كان له
بدل ودل دليل خاص على صحته فهو صحيح ومعنى النهي عنه ليس طلب تركه من حيث هو
راجح بالذات بل من حيث هو وسيلة الى يقين بدل هذا الواجب وهو ارجح واولى لقلة
الثواب في فعله وكثرة الثواب في البدل فالترك راجح بالعرض اعني بتوسط رجحان ما
هو وسيلة اليه ومقدمة له فلا يكون العبادة مكروهة بالمعنى المصطلح المقابل لباقي الاحكام
الخمسة اذ هو راجح الترك على الاطلاق وبالذات فلم يتعلق بها النهي التنزيهي في الحقيقة
وان لم يدل دليل خاص فلا مانع له من الصحة لحمل النهي فيه على النحو السابق واما الذي نهي
عنه صريحا ولم يكن له بدل فهو خارج في الحقيقة عن النوع المامور به فلا يجوز ان يكون في الشرع
دليل على صحته لاستحالة اجتماع الرجحان والمرجوحية ولعدم صحة حمل النهي فيه على ما حمل في
الاول لعدم البدل فان قلنا بان النهي المجرد يدل على التحريم فالامر واضح اذ نقول بالبطلان
وان لم نقل بل قلنا انه يدل على المعنى الشامل للحرمة والكراهة نقول لما فرضنا خروج هذا
القسم من تحت النوع المامور به لا يكون عبادة في الحقيقة بل يكون بدعة فالنهي عنه نهي
تحريم لا انه نهي تنزيه ولنختم هذا الكلام بايراد كلام من الشهيد الثاني وفائدة ظفرنا بها
في مجموع لبعض الفضلاء قال رح قال استادنا العلامة السيد رحمه الله في بعض فوائده وههنا فائدة
هي ان المكروه ربما يطلق على بعض العبادات والظاهر انه بالمعنى المشهور وتصحيح كون العبادة
راجحا على الوجود في العبادة مشكل فان العبادة يلزمها ان يترتب على فعلها الثواب والا
حرم فعلها وكانت بدعة فاما ان يترتب على تركها عقاب فلا يعقل كونها مكروهة و لا
يترتب فيكون مندوبا فلا يتصور على التقديرين ان يكون مكروهة ويمكن ان يقال الكراهة
في العبادة ترجع الى اوصافها ومقارناتها ولا محذور في ان يكون ذات العبادة موصوفة بالرجحان المذكور و
موصوفة بالكراهة وهذا فيما له بدل كالصلوة في الحمام واما ما لا بدل له كالصلوة

مقارناتها

نطوعا في الاوقات المكروهة والصيام كذلك في السفر فغاية ما يمكن ان يقال في ذلك ان الحقق
العبادة ثوابا ولا عقاب على ترك العبادة من حيث اشتماله على ترك ذلك المقارن او الوصف
ثوابا ولا عقاب على فعله وربما كان في بعض الصور ما يترتب على فعل العبادة من الثواب
اقل مما يترتب على تركه من حيث اشتماله على ترك الوصف المقارن ولاجل ذلك الثواب الكثير
على اي التي بترك العبادة وعلى هذا يلزم ان لا يكون فعل العبادة الصحيحة راجحة على
تركه بل ينعكس الامر وفيه بعد وان يكون الفعل والترك معا مستلزمين للثواب وان
كان احدهما اقل من الاخر وذلك لا بعد ولهذا ذهب بعضهم الى ان الكراهة ههنا
بمعنى كونه اقل ثوابا وفيه نظر من جهتين الاول انه يلزم على هذا ان يكون قلة الثواب
بهذا المعنى مساوقا للكراهة وليس كذلك فانه ربما تكون العبادة كالصلوة في البيت
اقل ثوابا من المسجد ولا تعد تلك العبادة مكروهة اتفاقا الثاني انه لو كان بمعنى قلة
الثواب استبعد نهي الشارع عنه وترجيح تركه على فعله كما يستفاد من الاخبار وكلام
الفقهاء وذهب بعضهم الى ان العبادة المكروهة باطلة كالمحرمة ولو قيل بان المكروه
لما فيه منقصة وحط مرتبة كما يستفاد من كلام شارح المختصر ان لم يناف النقائض
المشهورة امكن دفع الاشكال على ما يظهر بالتأمل انتهى كلامه رفع مقامه قال التمهيد
قدس سره في التمهيد بعد تقسيم الحكم الشرعي الى الخمسة المشهورة ويرد على هذا التقسيم
امور احدها مكروه العبادة كالصلوة في الاماكن والاوقات المكروهة فان الفعل راجح
بل مانع من النقيض مع وصفها بالكراهة المقتضية لرجحان الترك ومن ثم قال اولها ان المراد
بمكروه العبادة ما نقص ثوابه خاصة وهو اصطلاح مغاير لقاعدة الاصوليين ويجيء
لانقسام المكروه الى معنيين عام وخاص ثم قال ونازع بعض الاصوليين في مساواة
وسماه خلافا والاولى بها من الاول وهو حسن وح فلا يلزم في اتصاف الفرد المرجوح
من العبادة باصل الرجحان فانه مرجوحية بالاضافة الى غيره من افرادها الذي
هو اولى منه والاشتراك في اصل مصدرية الرجحان وهو اولى من تسميته مكروها
لرجحان فعله في الجملة ولا يندفع الاول الا بذلك انتهى كلامه رفع مقامه قال

شارح

شارح المختصر الثالث اي من احكام المكروه انه يطلق على معنيين اخرين غيرهما تقدم
احدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعي انا اكره هذا ثانيهما ترك الاولى في ترك صلوة
الضحى مكروه والمراد عليه نهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط مرتبة
وانت بعدما احطت باطراف الكلام تعلم ان ما حققناه من معنى الكراهة بالمعنى
المصطلح بمعنى قلة الثواب يدفع الاشكال ويسقط الاستبعاد واما حمل الكراهة
عموما على المنقصة وحط المرتبة فان كان الحط والنقصان في الوجود بالنسبة الى
العدم فيكون العدم راجحا فيبقى الاشكال بحاله مع ان المفروض كون ماهيته
المنقصة منهيا عنه فلا بد من التوجيه وان قيل النقصان بالنسبة الى فرد آخر
من العبادة كقياس الصلوة في الحمام الى الصلوة في المسجد مثلا فيرد على حمل الكراهة هذا التوجيه يرد
على اقل قلة الثواب ويدفع بما يدفع هو به وقس على هذا ما يورد على زيادة القسم
السادس الذي نقله الشهيد ره مع ان زيادة هذا القسم مستلزمة لان يجعل الواجب
والمندوب في التقسيم على غير معناهما بان يخصصا بما ليس له مرجوحية بالنسبة الى فرد آخر
من نوعه فتنتشر القسمة و يخرج من الضبط **قوله** وقد علم تمام صور الاجتماع الامر الندبي مع الايجاب والندب والكراهة والتحريم فخرجه
الامر **اقول** اعلم ان المصنف ره افتتح المبحث ببيان عدم جواز اجتماع الامر والنهي ثلث عشر صورة من
وفصل دلالة الامر وقسمه الى الوجوب الحتمي والتخييري وقابلهما بالنهي التحريمي
ثم ذكر حكم النهي التنزيهي وختم الكلام بما يدل على حال اجتماع الوجوب مع باقي الاحكام
والندب بنفسه مع غيره وقال ان الصور التي علم حكمها من كلامه ثلث عشرة صورة
ولبسط الكلام وان كان المطلب على طرف الثمام تسهيلا للمبتدي فنقول الاحكام
الشرعية خمسة واذا عد الواجب التخييري على حدة يصير ستة وقد عده المصنف في اول
كلامه وادرجه مع الحتمي في اخر الكلام حيث قال الامر الايجابي مع ما قصد
اجتماع كل من الستة مع نفسه وغيره تترقى الى ستة وثلثين صورة بعضها متكرر
كاجتماع الوجوب الحتمي مع التخييري واجتماع التخييري مع الحتمي وبعد حذف
المكرر يبقى احدى وعشرون صورة ولنفصل الجميع وهو هذه الاولى الوجوب

الحتمي مع نفسه كما اذا انذر صلوة الجمعة على القول بوجوبها العيني الثانية مع الوجوب
التخييري كما اذا انذر هذه الصلوة ايضا على القول الاخر الثالثة مع النهي التحريمي
وهذه هي الاولى التي ذكرها المصنف ان تعلقا بامر شخصي وان تعلقا بكليين فهي
الثالثة في كلامه والاولى ان يجعل الصورة الاولى على قسمين باعتبار المتعلق
الشخصي والكلي ويتعرض لحال الكلي والشخصي في الصورة الاخرى ايضا والظ
انه انما لم يتعرض لحال الكلي لان حاله الباقي يعلم مما ذكره اذ المتعلق عنده في الحقيقة
هو الشخص وان تعلق الامر على الظ بالكلي كما صرح به في الرابعة مع النهي التنزيهي
وهي الرابعة في كلام المصنف الخامسة الوجوب التخييري مع الحتمي وهي الثانية بعينها
السادسة مع نفسه بعينها كما لو نذر ان يصوم كفارة رمضان في احد المواضع الشرعية
والمصنف اشار الى اجتماع كل من الوجوبين مع نفسه ومع الاخر بقوله اجتماع
الامر الايجابي معه وصور اربع وعد الجميع صورة واحدة السابعة مع النهي
التحريمي وهي الثانية في كلامه الثامنة مع النهي التنزيهي وهي الخامسة في كلامه
الحادية عشر مع الندب كصلوة الجمعة في المسجد على القول بالتخييري الثانية عشر مع
الندب كصلوة الاباحة كظهر يوم الجمعة في البيت وهذان القسمان يعلم حالهما
من قوله واشار اليهما والى الخامسة والسادسة بقوله ومع الندب ومع الاباحة و
عدالاربعة الاثنين الثالثة عشر النهي التحريمي مع الوجوب الحتمي وهي الثانية بعينها
الرابعة عشر مع التخييري وهي التاسعة الخامسة عشر مع نفسه كالزنا مع الحائض
السادسة عشر مع النهي التنزيهي كالزنا تحت السماء بدون الجماع مطلقا السابعة عشر
مع الندب ولا يجوز عند المصنف للادلة ما يدل على جواز اجتماع الوجوب والحرمة
عليه ايضا وعلم حالهما من قوله ايضا الثامنة عشر مع الاباحة والظ ان حالها
كسابقتها عند المصنف التاسعة عشر التنزيهي مع الوجوب الحتمي وهي الرابعة العشرون
مع التخييري وهي العاشرة الحادي والعشرون مع النهي التحريمي وهي السادسة الثانية
والعشرون مع نفسه كجماع المحتلم من غير وضوء بين الطلوعين مثلا الثالثة و

عشرون

عشرون مع الندب والظ ان حالها كحال صورة السابعة عشر عند المصنف الرابعة
والعشرون مع الاباحة كالاكل المباح في السوق الخامسة والعشرون الندب مع
الوجوب الحتمي وهي الخامسة والمصنف تعرض لها مرتين حيث قال اولا وقد علم
اجتماع الامر الايجابي معه ومع الندب وجعلها صورة واحدة ثم قال بل
اجتماع الامر الندبي مع الايجابي وجعلها صورة اخرى السادسة والعشرون
مع التخييري وهي الحادية عشر السابعة والعشرون مع النهي التحريمي وهي السابعة
عشر والثامنة والعشرون مع النهي التنزيهي وهي الثالثة والعشرون التاسعة
والعشرون مع نفسه كالنافلة في البيت الثلاثون مع الاباحة كالنافلة في المسجد
لو لم يرد نهي عنها الاحدى والثلثون الاباحة مع الوجوب الحتمي وهي السادسة
والثانية والثلثون مع التخييري وهي الثانية عشر الثالثة والثلثون مع النهي
التحريمي وهي الثامنة عشر الرابعة والثلثون مع التنزيهي وهي الرابعة والعشرون
الخامسة والثلثون الثلثون مع الندب وهي الثلثون السادسة والثلثون
مع نفسه كالاكل المباح في البيت ثم اعلم ان الاحكام الخمسة كلها متضادة فلا بد
في صورة اجتماع كل مع الاخر من توجيه لئلا يلزم اجتماع الضدين او التكليف
بالمحال وليست الضدية منحصرة ومختصة بالوجوب بلا معية والحرمة والكراهة فاتصاف
الصلوة الواجبة بالاباحة محتاج ايضا الى توجيه والظ ان المعتمد لا بد ان يتمسك في التوجيه
بان يقول المتصف بالوجوب ذات الصلوة والمتصف بالاباحة هو الوصف اعني ايقاعها
في البيت وان الايقاع امر مغاير للشيء الواقع او يقول الموصوف بالوجوب نفس
الصلوة وبالاباحة الصلوة الواقعة في البيت فح لا احتياج له الى توجيه اخر لاتصاف
الصلوة بالكراهة اذا وقعت في الحمام ثم ان الوجوب بالشخص بحسب النوع مخالف الوجوب
الذي يفهم من كلام الشارح فالقول بان مثل صلوة الجمعة المنذورة محل لاجتماع الوجوب
العيني مع نفسه لا يخ من تسامح الا ان يراد ان الجمعة من حيث الوجوب المتحقق في
ضمن نوع قد اجتمعت مع مثلها في ضمن نوع اخر فالمقام حقيق بالتامل **قوله** شيئم فا

قلت **اقول** لما كان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا متعلقا بالاشخاص حقيقة عند المصنف
ره كما مر كان اجتماع الامر والنهي محالا عنده مطلقا فلا بد من الجمع اذا ورد في الشرع
ويمكن بطريقين اما بتخصيص المامور باخراج الفرد المندرج تحت المنهي عنه فلا تكون
الصلوة في المغصوبة مامورا بها مثلا او تخصيص المنهي عنه فلا يكون في المغصوبة
حراما وقد رجح المصنف الاول فسكت هنا عن جهة الترجيح وقرب الثاني خصوصا
مع ضم ما يدل على جواز هذه الصلوة ولا يخ ما حكم عليه دلالته عن النظر اذ الحكم
من الشارع على ما لكثرة الناس وبيان احكام غصب الارض ابطل هذه الدلالة ولو نها
مهر لايدل على صحة الصلوة وعدم تعلق الغصب بها وقوله لعدم نقل الخلاف يؤول
بعدم اعتباره خلاف الفضل والعجب منهم ان يعتدون بخلاف احاد المتاخرين ولا
يعبأ ولا يعتبر الفضل مع ان الفضل للمتقدم **قوله** ولعل الوجه فيه انه لا يخفى ان المكلف
يمكنه الخروج عن عهدة الحكمين يقينا باختيار فرد من الواجب ليس داخلا تحت المنهي
عنه فيكون واجبا ومتعينا على اختلاف الرايين في وجوب الاحتياط وعدمه
واما الحكم بالبطلان والفتوى به بمجرد ما ذكره المصنف من الاحتمال فلا اولى له وجها **قوله**
لان ترك الواجب ايضا كفعل الحرام مفسدة **اقول** لا نم ان ترك مثل هذا الواجب
الذي يحتمل الوجوب لمعارضته مع التحريم مفسدة بل نقول المترتب على
الفعل الواجب هو النفع والمترتب على تركه عدمه اولا وبالذات ولما كان يلزم
مع العلم بالوجوب عدم الاعتناء والتهاون بل الاستخفاف في بعض الاحيان ترتب
عليه المفسدة واما مع الجهل فغاية ما تم هو عدم النفع **قوله** بل لما ورد من التوقف
اقول سيجيء من المصنف في ذيل البحث عن القسم الثالث من اقسام الادلة العقلية
ما يدل على استحباب التوقف عند التعارض فكيف يحكم بالبطلان بعنوان القطع
هنا **قوله** وايضا من تتبع ظاهره **اقول** كيف يصير هذا الترجيح سببا للحكم والافتاء
الكف فيما سكت الشارع من الترجيح فيه اللهم الا عند من قال بالاستحباب نعم جمع
ماذكر يصلح مرجحا لترك مثل هذا الواجب واختيار غيره ولا كلام فيه واما الافتاء
وكذلك الجامع زانيا الذاكر بنية الخلوص والبس الحرير على وجه الحرمة فالذي موضع اخر بعينه الاستدلال

الوقف لا غير **قوله** وقيل بالتخيير بين الصلوة **اقول** قد مر ان الاحكام الخمسة
متقابلة لا يجتمع اثنان منها في محل واحد مع اتحاد الجهة واما مع اختلافها فلا مانع
منه عقلا ولا نقلا ولا فرق في هذا بين الواجب الكفائي وغيره كما مر مفصلا وفرق
الفاضل لا يخ عن نظر وفرض عدم النية يخرج الشيء عن كونه عبادة فح لا يلزم
اجتماع حكمين من الاحكام فيها وسيجيء لهذا تتمة **قوله** ونفهم من كلامه الاول
ان الفعل الخ **اقول** يفهم من كلامه ما هو اعم مما نحن فيه اذ مثال الاول والاخر
يدل ان على تحقق الحكمين في شيء بطريق التبادل والوسط يدل على اجتماعهما مع اختلاف
الجهة ولهذا قال سيما في مثاله بالعقود **قوله** وكلامه الثاني في ظاهره صحيح **اقول**
الذي ظهر لي من كلام الشهيد هو ان غرضه ان بعض العبادات يكون الغرض
الاصلي منه نفس تحققه سواء وقع بعنوان العبادة او خرج عن هذا العنوان و
قسم من هذا البعض لجواز الاشتباه فيه مثلا يجب على الحاج ذبح الاضحية بنفسه او
بوكيله فلو فرضنا ان شخصا جرح احدا او غصب عبدا او سكينا وذبح به واحدا منها الحجية
عبادة عليه فمثل هذا الفعل مجز عنه ولا يكلف بالاتيان بالذبح والاضحية مرة اخرى وهكذا
يجب على القائد على صدر الحي عدوا او ظالما مع قدرته بالانفصال ان ينفصل عنه ويلزم
الوجوب والفعل فهذا الانفصال مع النية وعدم الاثم عبادة ولا اصل عدم النية وما لم
الحي به خرج عن عنوان العبادة مع ان المكلف لا يجب عليه مرة اخرى العقود والا
ما النية في زمان لا يحصل فيه الاثم وكذا يستحب ارشاد الاعمى الى الطريق فلو حصل
ضمن صوت منهي عنه فجميع ذلك يحصل به الغرض المعتبر عند الشارع ولا يكلف الفاعل با
الفعل ثانيا فمعنى قوله وليس من شرطها ان تقع منه بنية الوجوب انه اذا كان الفعل
واجبا ليس من شرط اعتباره ان يفعل بالنية المتقيدة به اعني الوجوب وليس معناه
ان الفعل اذا لم يكن واجبا بل مندوبا مثلا يجوز قيام المعصية منه مقام الطاعة واما
اذا كان واجبا فليس كذلك لا نفرده اشار بقوله اذ ليس من شرطها النية اصلا الى ان
كما اشترط فيه النية من الواجب والندب لا يقوم المعصية منه مقام الطاعة وانما يقوم

فما لم يتحقق فيما من من الثلثة المتقدمة وهي النية بنفسه ونية الوجوب و
مطلق النية وانما خصص بنية الوجوب ثم عمم النية لان قيام المعصية مقام
الواجب ربما كان اخفى عند العقل ما تفهم انه ره في هذا الكلام ليس بصدد التعرض
لاجتماع حكمين من الاحكام في محل واحد كاجتماع الندب مع الحرمة والواجب
الكفائي معها فتدبر قوله يتم بصحة الصلوة اه اقول اذ لا مانع عند العقل ان
يقول لك اوجبت عليك الصلوة وحرمت عليك الغصب فان صليت في المغصوب
اجزات عنك وعاقبتك على الغصب والمفروض عدم وجدان المنع من الشرع
قوله اختلفوا في دلالة النهي اه اقول تفصيل المذاهب على ما ذكره بعض الفضلاء
هو الدلالة مطلقا اي في العبادات والمعاملات لغة وشرعا وعدم الدلالة
كذلك والدلالة لغة والدلالة شرعا لا لغة فيهما وهذا هو مختار السيد ره وابن
الحاجب الدلالة شرعا ولغة في العبادات وعدم الدلالة مطلقا في المعاملات
وهذا مختار قوم منهم المحقق صاحب المعالم ره والدلالة في العبادات شرعا
لا لغة ونسب هذا القول الفاضل الجواد في شرح الزبدة الى اكثر اصحابنا وبعض
من نفى الدلالة مطلقا قال بدلالته على الصحة وتصريح الحاجبي لنقله ونقضه
وعبارة المصنف ره توهم نسبة القول الاول الى ابن الحاجب وان القائل بان
الدلالة فيهما شرعية هو السيد فقط وعلى اي تقدير يظهر من السيد ره انه لا يقول باستحالة
توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد ولهذا منع دلالة النهي على الفساد لغة و
جعل الدلالة لاجل الاصطلاح الشرعي ولو كان مستحيلا عقلا كيف يمكن منع
الفساد لان الاستحالة ملزومة للفساد ولا يتحقق بدونه والظاهر ان الشيخ الطوسي
ره ايضا موافق للسيد ره وليس عندي العدة حتى احكم بعنوان الجزم فقول
صاحب المعالم ره في المسئلة الاولى بحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد
ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا محل نظر وتامل وغرضه من الشيء الواحد
الذي له جهتان اذ هو محل النزاع كما صرح به بعض السيد والشيخ كما قيل لم يوافقا

بين المسئلتين بل اقتصر على هذه المسئلة وتفصيل الاقوال فيها والترجيح بينها
واختار السيد ره من بين الاقوال المذهب الذي نسب اليه وهذا لا يقتضي ان
يكون قائلا بامتناع توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد ثم ان المصنف ره تبع بعض
من سبق في عقد المسئلتين والمقام حقيق بالتامل وان شئت التفصيل والتوضيح
فاعلم ان فعل المكلف اما ان يكون مندرجا تحت حكم الشارع بجواز الفعل بمعنى
ان امر الشارع سواء كان للوجوب او الندب او الاباحة يشمل فعل المكلف بعمومه
او بخصوصه ولا فعلى الثاني لو نهى الشارع عن مثل هذا الفعل فلا شك في انه
لا يكون عبادة وان كان بصورة العبادة كالامساك في يوم وليلة بقصد
التقرب بل هو بدعة وضلالة وكذا لا يكون معاملة شرعية يترتب عليها الاثر وعلى
الاول يكون منهيا عنه ومع ذلك مامورا به باعتبارين ويكون مندرجا تحت القاعدة
السابقة اي جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ويجري فيه ما تقدم من الكلام
حرفا بحرف ولا فرق بين كونه منهيا عنه بنفسه او بجزئه او بوصفه اللازم او المفارق
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء ايضا مامور به واما الثالث فكقولنا لا تقرا
جهرا فان القراءة مامور بها بالامر المطلق وهي ايضا منهي عنها في حكم لا تجهر في
الظهر لانه يرجع الى قولنا لا تقراها واما الرابع فكقولنا صل ولا تصل في المغصوب
وهذا هو الذي ينبغي ان يقول بقولنا النهي عن العبادة او المعاملة هل يستلزم
الفساد اولا واما النهي عن الشيء الخارج المفارق فكانه لا شبهة في عدم الاندراج في
عنوان المسئلة الا على تقدير كون العبادة او المعاملة فردا للمنهي عنه ايضا كما انها
فرد للمامور به كالصلوة في المغصوبة على تقدير تعلق النهي بالغصب كالصلوة فان
الصلوة في المغصوبة فرد للغصب ايضا كما قال المصنف ره في المسئلة السابقة
اذا عرفت هذا فنقول الاظهر لما فرض متعلق الامر والنهي في المسئلة الاولى
كليين يكون بينهما العموم من وجه وسكت عن العموم المطلق وكان في تلك المسئلة
متعلق النهي على الظاهر اعم من العبادة كالصلوة وقد جمعها المكلف عقد هذا المبحث

وليبان حال العموم المطلق وهو ان يكون المامور به على الظاهر طبيعة كلية تعلق النهي
بفرد خاص منها او بجزء منها او بفرد معروض بوصف لازم او مفارق فظهر ان مثل العامي
الناصبي في اكثر الحد والنظر الى الاجنبية ينبغي ان يذكر حالهما في المبحث فعقد الاول بعقد
لا مثالهما مبحث منفرد لبقي شيء وهو ان المصنف ذكر في السابقة حال الصلوة في الحمام
وكان بيان المنهي عنه في هذا المثال اخص من المامور به مطلقا فيما يتعلق بتحقيق
محل النزاع في اجتماع الامر الايجابي والنهي التحريمي بكليين بينهما عموم من وجه بل
بعم حتى يشمل عنوان هذه المسئلة ايضا نعم يحتاج هو ومن لا يقول بدلالة
النهي على الفساد في المعاملة مع القول بدلالته عليه في العبادات الى بيين ذلك
لانه محل خلاف معروف ولا يظهر حاله من المسئلة السابقة لان الاستحالة اجتماع
الوجوب والحرمة بل الاباحة والحرمة لا يقتضي الا حرمة المنهي عنه وهو عين
الفساد في العبادات او مستلزم له لزوما بينا واما في المعاملة فهو امر يجتمع
مع التحريم عند المصنف كما سيجيء وكان ره كان مقصوده هذا البيان ولكنه عقد
المسئلة كما ترى اقتفاء لاثر القوم قوله والدليل عليه ان المنهي عنه لا يكون
اقول قد اومانا الى ان محل النزاع هو الشيء الذي امر به ونهى عنه ايضا
قال الفاضل الجواد واعلم ان الخلاف في كون النهي يقتضي الفساد او الصحة ليس خلافا
في النهي مطلقا وانما هو في النهي عما امر به الشارع او ندب اليه فهذا هو محل الخلاف في كونه
يقتضي الفساد ولا فان النهي عن الزنا وشرب الخمر واكل الميتة ليس محلا
للخلاف اذ ليس لفساد ولا لصحة معنى انتهى بعبارته واصل الكلام ماخوذ من
الذريعة اذا عرفت فنقول هذا المصنف ان المنهي عنه لا يكون مرادا ليس
الغرض منه الا مثل الصلوة التي امر بها امرا مطلقا ونهى عن فرد خاص منها فنقول
ان اردت ان هذا الفرد المنهي عنه بعينه من حيث هو منهي عنه ليس مرادا فسلم
سواء كان جهة النهي نفس هذا المعين او الوصف اللازم او المفارق وبالجملة كان
المعروض بنفسها او مع تحقق الوصف حين تحققه ولكن المامور به هو الطبيعة

المطلقة

المطلقة او الفرد من حيث الذات اذا امكن انفكاكه عن الوصف الذي تعلق
النهي به لاجله فاذا فرضنا ان المكلف اتى بالفرد المنهي عنه فلم يات بالمامور به
اذ ليس هذا الفرد مامورا به اصلا واتى بالمامور به في ضمنه اعني الطبيعة الكلية او
الفرد لامكان انفكاكه عن الوصف الذي نهي عنه لاجله هذا ولكن
الانصاف ان في مثل هذه الصورة اعني الامر المطلق والنهي عن فرد خاص
الظاهر تقييد النهي للامر وافادته ان المامور به هو الطبيعة بشرط عدم تحققها
في ضمن هذا الفرد الخاص الا ان يكون هناك قرينة على ان المطلوب تحقق الطبيعة
ولو في ضمن المنهي عنه والحاصل ان المانع العقلي مفقود ولهذا يصح ان يقول
الامر بعد الاتيان بالفرد المنهي عنه اتيت وان عصيتني ولكنك اتيت بمطلوبي
وهو الطبيعة والفرد المعروض للوصف الجائز الانفكاك وهو المطلوب بنفسه
اذ عروض العارض مانع من تعلق الامر به من حيث هو معروض للعارض واما
تعلقه بذاته فلا مانع منه قال الفاضل المدقق في حاشية المعالم عند استدلال
المصنف ره على ان النهي يدل على فساد المنهي عنه في العبادات لغة وشرعا بقوله
ان النهي يقتضي كون ما يتعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه
مصلحة وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك
عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا النهي
لا يخفى انه فيما امكن انفكاك المامور به عن المنهي عنه يمكن ان يكون الفرد
المنهي عنه مرادا من حيث اشتماله على مصلحة في الجملة وان كان منهيا عنه من
حيث اشتماله على المفسدة انتهى اقول لا يخفى ان هذا الدليل باي تقرير كان يفيد
استحالة كون المنهي عنه مامورا به وعلى تقريرها يقتضي النهي الفساد لغة و
شرعا اذ الفساد اما عبارة عن عدم الموافقة الاتي به لارادة الامر سواء
كان الشارع او غيره ولا شك ان المنهي عنه غير موافق للارادة واما عبارة عن عدم
سقوط القضاء ولا ريب ان الاتيان بالمنهي عنه غير مسقط له سواء كان الامر

الشيء او عدمه اذ الصحة والفساد بمعنى الموافقة وعدمها من اللوازم العقلية
للامر والنهي ولا دخل للغة والشرع في هذا اللزوم ولاجل هذا استدل به
صاحب المعالم كما نقلناه على الدلالة لغة واما اصحاب خبر كما ذكرنا علمت ما في الزبدة
وشرحها حيث استدل فيهما بالدليل المنقول على الفساد شرعا ثم قال واما انه لا يدل
على الفساد لغة فلان الفساد معناه عدم ترتب الاحكام الشرعية المقصودة من
ذلك الشيء كسقوط القضاء او موافقة الامر بالعبادة وحصول الملك بالبيع
ووقوع البينونة بالطلاق ونحو ذلك والظاهر ان ذلك لا يناسب وضع اللسان
اذ هي احكام شرعية لا يعقلها العرب فلا يفهم مقصوده لنا في وضع النهي على ان
العرب قد ينهى عن العبادات الطاعات المعتبرة شرعا والاسباب الشرعية و
يقتضيان ذلك نهي حقيقي وح فلا يمكن القول بوضع لفظ النهي لذلك انتهى لانه
ان اراد ان الفساد مدلول مطابقي او تضمني للنهي فالدليل الذي استدل به
لا يدل عليه وان اراد انه لازم للنهي الدال على الحرمة فسلم ولكنه لازم عقلي للتحريم
فيدل النهي عليه بالدلالة على التحريم لغة وشرعا وليس للوضع الشرعي في ذلك مدخل
ومقصود صاحب المعالم ان الدليل يدل على لزوم الفساد للنهي سواء كان المستعمل
الشارع او غيره من اهل اللغة وليس غرضه ان الشارع عين اللفظ لمعنى ملزوم للفساد
واللغوي ايضا فعلى ذلك لان التحريم المدلول للنهي والوجوب المدلول للامر
بحسب الوضع اللغوي عند هؤلاء الفضلاء ليس الا مقابل للوجوب
والتحريم الشرعيين نعم ملزم الشارع عقابا وملزومة له ومدحه عن الثواب
او ملزوم له ولهذا اكتفوا في دلالة الامر والنهي على المعنيين الشرعيين
بدلالتهما عليهما لغة واستدلوا عليه بذمة العقلاء من اهل اللسان تارك المامور
وفاعل المنهي عنه وهكذا حال الصحة والفساد فمخالفة الامر بالعبادة لكونه هو الناهي
لا يقتضيان ان يكون معنى الصحة والفساد اللازمين لامتثال الامر وارتكاب
النهي مغايرا للصحة والفساد اللغويين والحاصل ان الشارع اذا استعمل اللفظ في المعنى

اللغوي

اللغوي وكان له لازم عقلي او عرفي فاكتسب المعنى او اللازم بسبب استعماله خصوصية
كانضياف الوجوب والصحة مثلا بالشرعي لا يبقى للمعنى انه معنى شرعي ولا اللازم
انه لازم المعنى الشرعي قال بعض الفضلاء ليس معنى الدلالة شرعا لا لغة انه في استعمال
الشارع يستفاد منه ذلك لا غير الشارع من اهل اللغة بل معناه على ما صرحوا به ان ذلك
بوضع الشارع وتعيينه لا مجرد استعماله لو كان اللازم المعنى اللغوي بحسب استعمال
الشارع معنى اللغوي انتهى مع ان في تلخيص واما نهي العرب عن الطاعات المعتبرة واعتقادهم
ان ذلك نهي حقيقي فلا يدل الا ان الطاعات اذا اتى بها تكون فاسدة عندهم والحق
هذا لا يدل على كون اللازم لنفس مدلول النهي مختلفا بحسب الشرع واللغة نعم
الفساد في المعاملة ليس مدلولا للنهي التحريمي عنها لا لغة ولا شرعا **قوله** والحق
ان يقال ان العبادة **اقول** الشرطية واخوتها اما ان تكون معلومة وجودا و
عدما واما ان تكون مشكوكا فيها الاول والثاني يعلم حالهما في اقتضاء الفساد وعدمه
مما مر وما ذكره المصنف هناك واما الثالث وهو صورة الشك فالظاهر الحاقه
بالقسم الاخير في عدم اقتضاء المنهي عنه الذي لا اختصاص لنهيه بالعبادة
كما سيجيء اذ المفروض الاتيان بجميع ما امر به والقول بان المامور هذا الفعل بشرط عدم
لترك امر اخر كقراءة الفاتحة مثلا بشرط ان لا يقرأ في اخرها امين عن غير مبين فيما تقدم
البيان ولكن الاحتياط يقتضي عدم الاجتزاء بعبادة وقع فيها ما نهي عن ايقاعه فيها
قوله اذ جميع اجزاء العبادة وشرائطها **اقول** ان اراد من مجرد الامر بشيء في عبادة
او النهي عنه فيها يعلم الجزئية والشرطية والمانعية فهو تم اذ لا دلالة للصيغة عليه
لا مطابقة ولا غيرها وان اراد ان هذه الامور تستفاد من الاوامر والنواهي الدالة
عليها باحدى الدلالات فمسلم ولا ينفعه **قوله** فليس لاحد ان يقول ان النهي
التاكيد كما **اقول** ما الذي منع من ان يقول احد ان الامر بشيء في شيء وان دل
على وجوب المامور به فلا يدل على كونه جزءا او شرطا **قوله** ولو صح هذا القول **اقول**
ان كانت الجزئية والشرطية مفهومتين من الامر الدال عليها فلا نزاع في بطلان الكل

والمشروط بترك الجزء والشرط وان اراد كونهما مفهومتين من مجرد الامر بهما في
الصلوة والصوم مثلا فمنع الفهم كما مر ونقول ببطلان الاستدلال على بطلان
الصلوة والصوم بان المكلف ترك ما امر بايقاعه فيهما وهل هذا الا من
من افراد المتنازع فيه **قوله** الاول استدلال العلماء الى قوله حال الناهي **اقول** قد
استدل بهذا الدليل على كون الفساد مدلولا شرعيا وتقريره ان العلماء اي الصحابة
والتابعين وبالجملة المتجاوزين بالاصطلاح الشرعي اذا اخطؤوا النهي عن شيء
حكموا بفساده اي عدم ترتب الاثر عليه ولا ريب ان الفساد بهذا المعنى ليس مدلولا
مطابقيا ولا تضمنيا للنهي فتعين ان يكون لازما شرعيا بمعنى ان الشارع جعل التحريم ملزوما
للفساد وطريق هذا الجعل هو ان يحكم في معاملة نهى عنها بانها لا يترتب عليها اثرها
وهكذا الى ان يعلم اللزوم في عرفه او يصرح بانه جعل التحريم ملزوما للفساد ثم لما كان
هذا اللزوم امرا جعليا لا عقليا يمكن تخلف الملزوم عن اللازم فيمتنع في بعض الموارد
وان يصرح بترتب الاثر مع النهي وبعض استدل به على كون الفساد مدلولا لغويا ايضا
وحاصله ان هؤلاء العلماء من اهل اللسان ايضا فحملهم النهي عن الشيء على فساد
المنهي عنه يدل على انه في لسانهم يدل عليه لا المستدرج وهو من الذين يقولون
بالدلالة شرعا الواجب الذي تقتضيه عرف الشريعة في نهي الله سبحانه وتعالى ورسوله
ان يقتضي بالنظر فساد المنهي عنه وما يتعلق به الاحكام التي تتعلق بالصحيح
الا ان يقوم دليل على ان المنهي عنه في هذه الاحكام كالماخوذ به فيتقيد للنا تباعا
بالدليل انتهى واجاب النافون للدلالة لغة وشرعا بانه لا حجة في قول العلماء
ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفائه في محل النزاع على ان الصحابة ومن يليهم ما
حكموا بالدلالة بل حكموا بالفساد في ما كان حكمهم به من دليل خارجي دل عليه فهذا
الدليل لا يدل على الدلالة على الفساد لغة ولا شرعا والحق ان بالتتبع يحصل ظن
قوي بان الاصل في النهي عدم ترتب الاثر ووردت المناهي المجردة عن قرينة ودليل
خارجي ثم يصرح المعصوم عليه السلام بعدم ترتب الاثر عليها اذا عرفت هذا فاعلم ان اللفظ

على الدلالة

نفي الدلالة المطابقية والتضمنية مقبول ولا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام
مقبول وليس الفساد مدلولا للفظ النهي ونفي الالتزامية بل الفساد مما يحكم
به العقل من ظم حال الناهي **اقول** هذه عبارة مظلمة لا يرجع ظاهرها الى معنى
محصل ولم يقيد لنا هي بكونه شارعا ولعل غرضه ان المؤثرات الشرعية لما
كان تاثيرها بجعل الشارع وليست اسبابا عقلية فاذا نهى الشارع الذي يصير الشيء سببا
ومؤثرا بجعله عنه يحكم العقل حكما ظاهريا لا قطعيا بانه لم يجعل ما يعاقب على الذي
يصير الشيء فعله لا تاويل لغوا وباطلا واما اذا كان الشيء سببا حقيقيا للشيء احق
فالنهي عنه لا يقتضي عدم ترتب الاثر على المؤثر ولا يحكم به العقل ايضا على القطع
بل غاية ما يستفاد منه حرمة المنهي عنه وكان في الثاني تاييدا لما ادعى من هذا الكلام
قوله لا يجوز تزويج النصرانية **اقول** هذه العبارة لا تدل على ما اريد من حرمة
العقد مثل قوله عز وجل ولا تنكحوا المشركات نعم ان قالوا لو ادى بحرمة النصرانية
يمكن ان يفهم منه حرمة الوطي وهي من الاثار المترتبة على التزويج وقوله
لا ينبغي نكاح اهل الكتاب لا يفهم منه العقد فلا يدل على المطلب وفيه فائدة هي ان
لفظة لا ينبغي يفهم منه التحريم بلا قرينة كما يدل عليه سؤال زرارة بعد هذا القول
الا ان يدعي وجود القرينة له وكذا الكلام فيما فهم من الحديث الذي يليه
قوله ومعلوم ان المراد من التحريم في هذه اه **اقول** من ابن علم ما ذكر
السيد في جواب من قال ان النهي لو لم يعقل منه الفساد لم يكن للتحريم دلالة
على الفساد فكان لا يعقل من قوله عز وجل حرمت عليكم امهاتكم الى اخر الاية
فساد هذه الانكحة وبطلانها نحن نقول في التحريم ان طلقه لا يدل على الفساد
مثل قولنا في النهي وانما علم فساد نكاح الامهات بغير وضع النهي في اللغة و
بالجملة بدليل انتهى انظر كيف قبل التحريم ووضع دلالته على الفساد فضلا عن
ان يكون الفساد هو المراد منه قوله كفن وخالف لم يكن كذلك فاقول وجه
الدلالة ان نفس الطلاق قد تحقق فمعنى نفيه هو نفي صحته كنظائره مما اخبر

بعدم مع وجوده وامّا نقول المصنّف ره انّ الطلاق اذا كان منهيا عنه كان مخالفا
لما امر الله عزّ وجلّ به فلا يدلّ الّا على انّ المنهي عنه مخالف للمامور به ولا
نزاع فيه انّما النزاع في ترتّب الاثر على المنهي عنه وصحّته **قوله** الثاني ان لزوم
الاثار والاحكام للمعاملات **اقول** هذا الوجه لا يدلّ على طرفي النزاع من الدلالة
على الصحّة والفساد بل يدلّ على انّ المنهي عنه لا يعلم حاله فلا يحكم بترتّبا لاثر
ذ معنى الصحّة في المعاملة الاثر بعد العلم او الظنّ بكون المنهي عنه سببا عند الشرع
ابطله كالمامور به **قوله** العام هو اللفظ المستغرق **اقول** عرف العام بتعريفا وورد
النقض على طرده وعكسه لانّه ان اريد بالموصول الاجزاء انتقض طردا بالمثنى والمجموع
المنكر والعشرة لانّ جميع هذه مستغرق لما يصلح له من الاجزاء وبالاثنان و
الثلاثة والعشرة مع انّها ليست بعامّة وان اريد الجزئيات انتقض عكسا بالمجموع
المعرّف لانّه مستغرقة لجميع اجزاء جزئياته اعني كلّ واحد مثل المفرد المعرّف كما هو
التحقيق لا لكلّ جمع جمع وهو الجزئيات فتخرج مع انّها من صيغ العموم وعوّض بعضهم
انّها فيه دابّة اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائها وجزئياته فيخرج
المثنى وغيره لعدم وضعه للدلالة على الاستغراق بل لمعانيها ويدخل الجمع والمفرد العام
للتعميم بقولنا اجزائه وجزئياته وكان المصنّف ره لظنّه انّ معنى العموم بديهي والغرض
من التعريف التنبيه واخطاره بالبال وتميّزه من بين المعاني ولقد احسن اذ كثيرا ما
نرى من يفهم العموم ويتحيّر في فهم المقصد من التعاريف **قوله** والدليل على العموم في
جميع ذلك تبادره من الصيغ **اقول** الظاهر انّ غرضه من جميع ذلك الملحق بها كالنكرة
في سياق النفي وغيرها كالملحقات كالنكرة في سياق الشرط وغيرها اذ قوله ان ولدت
ولدا لا يدلّ الّا على الطبيعة المرسلة اعني قولنا المنتشرة سواء كان المتحقّق في الخارج فردا
واحدا او افرادا كثيرة وسواء كان اسود او ابيض مثلا الى غير ذلك ولهذا لا
يحصل ظهاره بتوليد ولد وولدين واكثر وافاده لا دلالة على ما يفيده الكل المضاف
الى النكرة وهو المعنى من العام الاصولي فلا ريب في عدمها وكذا الكلام في النكرة

ناسان

في سياق الاثبات وفي سياق كاس اذ كلام من تمنّى النعمة ان كان الثناء الانعام
نعلم كما اذا قيل قال الملك للفقير انا اعطيناك فاكهة ونخلا وعنده في وسعه
كل فاكهة ونخل فلا يبعد دعوى فهم العموم لمقام الامتنان وان كان اخبارا
عن نعمة فلا بدّ من المطابقة بين الواقع ومدلول اللفظ ان عاما فعاما وان
خاصّا فخاصّا نعم يقتضي مقام الامتنان ان يكون للنعمة الممتنّ بها شان ومرتبة
وههنا يدلّ التنوين على ان في الجنتين فاكهة اية فاكهة ليست مثل ما رايناه بل
الوانها متشابهة وامّا الدلالة على انّ فيهما كلّ فاكهة فالله يعلم فنقس عليه قوله تعم و
ينزّل عليكم من السماء ماء هذا مع انّ الامتنان قرينة والكلام في الوضع الّا ان
يكون غرض من يحقّق انّ مثل هذا يفيد العموم ولو بالقرينة ولهذا جعله مقابلا
ومثل هذه نقول في الجمع بصيغة الامر فالمفهوم منه كون كلّ من المخاطبين
مامورا بالامر فيلاحظ من يتوجّه اليه الخطاب فان كان ثلثة فيجب عليهم وان
كان اكثر منها فيجب عليهم ولا يليق لمثل هذا الزعم بالمعنى المصطلح لعدم وضع مثل هذه
اللفظ للدلالة على العموم بل وضع لافادة معناه كما عرفت في المثنى وغيره ثمّ
انّ صاحب المعالم عنون المسئلة بقوله والحقّ انّ للعموم في لغة العرب صيغة تخصّه
في مقابل قول من يقول بالتقليب الكلي ثمّ ادّعى التبادر في المنكّر الواقع
في سياق النفي وضمّ اليه اصالة عدم النقل فقال انّ النكرة الواقعة في سياق النفي
للعموم وهو المطلب ولعمري لقد احسن حيث لم يدّع التبادر في كلّ ما ادّعي عمومه
من الصيغ كما فعل المصنّف ره اذ مثل هذه الدعوى في جميع الصيغ كانّها لا تخلو من
مجازفة وليس الغرض انّه لا يقول بالعموم في غير النكرة المذكورة بل المقصد انّه
استدلّ فيها بدليل يمكن اجرائه في امثالها ممّا يمكن ان يكون دعوى التبادر فيه
ظاهرة جليّة كاسماء الشرط وانّ هذه الدعوى في مجموع ما ذكره المصنّف
بل لا تكاد تصحّ اذا اريد بالتبادر المعنى الذي يثبت به الوضع اعني المجرّد عن
القرائن ومفصّل القول ما قاله بعض المحقّقين قال لا يخفى انّ كون اسماء الشرط

العموم ظ واما كون اسماء الاستفهام كقولهم من ابوك واين زيد ومتى القتال فيفيد
والذي قيل في توجيهه انّه اذا قيل من ابوك كان بمعنى ازيد ابوك ام عمرو ام بكر
الى غير ذلك عدل الى ذلك احترازا عن التفصيل المتعذّر والتطويل المتعسّر اقول
فيه بحث لانّ تناول الكلمة من لزيد وعمرو وغيرهما في هذه الصورة ليس دفعة بل على
البدل وليس بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال واي فرق بين من ابوك وادخل سوق
لانّه في معنى ادخل سوق الامير او الوزير او غيرهما عدل الى ذلك احترازا عن التطويل
والجواب انّ تناول من لزيد وعمرو دفعة لا على سبيل التردّد دون الجزم وكذا تناوله
لهما بحسب الدلالة على نحو التردّد على الاحتمال وفرق ما بينهما فتامّل لانّه لا يخفى عن دقّة
وممّا يحقّق ما قلناه انّهم جعلوا معيار العموم صحّة الاستثناء وذلك صحيح ههنا مثل قولهم
اي عبيدي جاء الّا زيدا انتهى بعبارته ثمّ قال واعلم انّه قد تقرّر عند علماء اهل المعاني انّ
المعرف باللام محمول على الاستغراق مجازا وانّما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي
ثمّ قال وايضا قد ذكر صاحب المفتاح انّ المعرّف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق
دون البرهان وكذا النكرة في السياق النفي انّما تدلّ على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة
من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم على ما قالوا فعدّ هذه من صيغ العموم
بمعنى كونها حقيقة فيه مطلقا لا يخلو عن خلل بل الصواب ان يقال العموم امّا ان يثبت باللفظ بنفسه
من غير قرينة كالكلمات التي للاستفهام والشرط والموصول او مع قرينة في الاثبات كالجمع
المحلّى بالالف واللام ومثل المضاف جمعا او اسم جنس مفردا او مع قرينة في النفي كما
النكرة في سياقه او يثبت العموم عرفا مثل قوله تعم حرّمت عليكم امّهاتكم فانّه يوجب حرمة
جميع الاستمتاعات او عقلا كترتّب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعم السارق والسارقة
فاقطعوا كذا يفهم من المنهاج اقول الاظهر ان يجعل الموصول مثل المعرّف باللام فانّ
الموصول يجيء للمعاني الاربعة كالمعرّف باللام والمضاف الى المعرفة على نحو جريانه في
المعرّف باللام والموصول انتهى في التفرقة بين الثلثة تحكّم اقول انت اذا تامّلت في هذا الكلام
وفي ما ادّعاه المصنّف ره من تبادر العموم من مجموع ما ذكره عند التجرّد عن القرائن وجدت

بعضها

يفهمها بونا بعيدا وهذه المسئلة كاكثر المسائل الاصولية ممّا يقضي منه العجب فواحد
يدّعي التبادر في الكل كما ادّعاه المصنّف ره وواحد يدّعي في البعض وفي بعض آخر يفهم
القرينة وواحد ينكر الوضع مطلقا وواحد يقول بالاشتراك اللفظي وواحد يتوقّف
مطلقا وواحد في الاخبار فقط وهم بين عربي عن بيت او دخيل بهذه اللغة المعروفة
عريف وقد كان انقضاء جوهر القدماء الاصول الفقه الى هذا الوقت وهو قريب من ثمانمائة
سنة وكانوا بالنسبة الينا اقرب منا الى الشرع ولغة العرب يومئذ ما ضاعت بالخلط فاين
العاقل اللبيب الذي يعتمد على الادلّة الاصولية مطلقا اي لنفسه جوابا اذا سئلت
في القيامة ولا اقل من ان يقول ان المفترض الطاعة اوجب على العمل بما ادّى اليه نظري
القاصر من امثال هذه الادلّة **قوله** وبعض من انكر عموم المفرد اعترف به في الاحكام اه
اقول المنكر الاكثر من البيانيين والاصوليين وزعم منهم انّ معنى ادات التعريف منحصر
في العهد والحقيقة وامّا الاستغراق فينفهم من المقامات ثمّ المعرف ان ادّعى انّ عند
عدم العهد يحمل في كلّ مقام على الاستغراق لتخرج الكلام عن الاجمال فيفيد فهو ممنوع اذ
ربّ مقام يقتضي الابهام والاجمال وان ادّعى انّه يجب الحمل على العموم في مقام لا يليق الاجمال
بالنسبة الى المتكلّم او بالنسبة الى حال المخاطب والبيان ولا عهد في الواقع وكان المحكوم عليه
الفرد الموجود في الخارج لا الحقيقة من حيث هي او الحقيقة من حيث موجودة سواء
كانت في ضمن الكل او البعض فكلامه متجه صونا لكلام الحكيم عن اللغو وصاحب المعالم
اعتبر عن المبحث هكذا فاعلم انّ القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على
ارادة العموم منه اي من المفرد المعرّف حيث لا عهد خارجي ومثّل بالامثلة المذكورة
ثمّ قال ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية
انّما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم اتفاقا فامّا ان يراد الوجود الحاصل
بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع
من البيوع الى آخر ما قاله المصنّف قيل وانّما قال غالبا احترازا عن قرينة العهد والجنسية
كقوله لا يستوي المؤمن والمشرك او عدم لا قرينة فيه حيث يكون الحكم على فرد ما

صحيحا مفيدا كقولك اعتق الرقبة المؤمنة انتهى وقال المحقق ولو قيل اذا
لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم فان قرينة حالية تدل على الاستغراق لم يكن ذلك
ويظهر منه ومن صاحب المعالم ان المعتبر العلم بعدم العهد وغايته الامر الظن به
لا عدم العلم بالعهد الذي يشمل صورة الشك ايضا كما هو ظاهر المعترض وهي التي يكون
معها قرينة مصححة للعهد لا معينة له ثم اقول ان المنكر لعموم المفرد لغة القائل به
في الاحكام الشرعية اما ينكر اختصاصه به كما هو ظاهر المعالم واما ينكر ان يكون حقيقة
فيه مطلقا وان كان بطريق الاشتراك فالاول ان قال باشتراكه بين العهد والاستغراق
يكفيه ان يقول لما علمنا او ظننا عدم العهد في كلام الشارع حملناه على المعنى الحقيقي الاخر
لحمل جاعله محتاج الى قرينة التجوز والمفروض عدمها ولا حاجة له الى المقدمة القائلة
بان ارادة الماهية ممتنعة وارادة فرد ما لا معنى له الا للتاكيد كلامه وتقويته ولا يجوز
له ان يقول ان العهد الخارجي غير معلوم فيحمل اللفظ على الاستغراق لا لا مع احتمال
اللفظ للمعنيين الحقيقيين يصير مجملا ووقوع المجمل في الكتاب والسنة ليس بعزيز على
انه يجوز وجود القرينة حين الصدور وعدم ظفرنا بها وان قال باشتراكه بينهما وبين
الحقيقة من حيث هي فهو ينفي ارادة الاخير لامتناع ارادة الماهية ونفيه للعهد
الذهني تقوية ايضا كالسابق ولا يجوز له ايضا القول بالعموم مع الشك في العهد
الخارجي كما تقدم فيكون مجملا عنده ايضا واما مع العلم او الظن بعدم العهد فيحمله
على العموم والتقريب كالسابق وان قال بالاشتراك بين الاستغراق والحقيقة
فيقول في الحكم الشرعي ان ارادة الحقيقة ممتنعة لما مر فيتعين الحمل على الا
ستغراق لعدم العلم بقرينة المجاز وهو العهد الخارجي والذهني على انه لا معنى
لارادة الاخير لما سبق وهذا الاحتمال هو المناسب لتعليل المصنف ره ولكن نظائره بالقائل
فاني ما ظفرت به والثاني ان قال باشتراكه بين الحقيقة والعهد فيعلل الحمل على الاستغراق
في الاحكام الشرعية بان الحقيقة ممتنعة وعدم العهد معلوم او مظنون والذهني مع انه
مجاز لا معنى له فتعين الاستغراق ولا يجوز له التعليل بان العهد غير معلوم لان مع احتماله

يصير اللفظ

يصير اللفظ مجملا كما مر في الاول من الاول وان قال بانه موضوع للحقيقة لا
غير فيعلل الحمل على الاستغراق بامتناع ارادة الحقيقة وان كان معنى حقيقيا
فيصير اللفظ دائرا بين الثلثة معان مجازية والذهني لا معنى له فمع العلم بعدم
العهد يتعين الاستغراق ولا يجوز له ايضا التعليل بعدم العلم بالعهد لان
مع احتماله لا رجحان للاستغراق عليه لكونهما مجازين فظهر ان تعليل المصنف ره
على الظاهر لا يناسب المذاهب المشهورة الا ان يكون غرضه ان العهد وان كان معنى
حقيقيا كالاستغراق لكنه محتاج الى امر زايد هو العهد بين المخاطبين وكون المعنى
معهودا بينهما في عرفهما والاصل عدمه فنظن عدم العهد وننضم باقي المقدمات التي
حتى يتعين الاستغراق ويخدشه ايضا انه عدم الزايد اللازم في الاستغراق وسيجي
عنه نقل كلام من الشهيد ره وبما يظهر من المصنف ره ترجيح العهد على العموم مع
التساوي كما سيجي في اخر المبحث قوله وايضا صحة الاستثناء دليل على العموم
اه اقول هذا الدليل يدل على عموم المفرد في الاحكام الشرعية وغيرها اذ صحة
الاستثناء لا اختصاص لها بالاحكام الشرعية قوله ولهذا لا يجوز رايت رجلا
الا زيدا اقول لان زيدا وان صلح ان يكون من جملة الثلثة الذي يدل عليهم
الرجال او من جملة الاثنين لا اقل منهما على اختلاف في الجميع ولكن لا يجب
دخوله لولا الاستثناء قوله وليس صيغ العموم منحصرة فيما اوردناه اقول
قال ره في الحاشية هناك صيغ اخر يقينا للعموم وان وقع في كثير منها الخلاف كسائر
ومعشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وما في ثانية نحو الا ما دمت عليه قائما و
كذا المصدرية مع فعل المستقبل مثل تعجبني ما تفعل واي في الشرط والاستفهام
وان اتصلت بها ما ومتى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما
ما اي ان واذ ما وكم الاستفهامية واسم الجمع كالناس والقوم والاسماء الموصولة
كالذي والتي وتثنيتهما وجمعهما والاسماء الاشارة المجموعة مثلا اولئك وهؤلاء
والنكرة في سياق الاستفهام الانكاري نحو قوله تعم هل تعلم له سميا والا اذا الكل

اذ الاستثناء عند الاكثر اخراج ما لولا الاخراج لوجب الدخول ولا يكون صالح متن

الكلام بالابد والدوام ودهر الداهرين وعوض وقط في النفي افاد العموم في
الازمان واسماء القبائل مثل ربيعة ومضر والاوس والخزرج قوله واعلم ان
الجمع المنكر لا يدل على العموم اه اقول الحكم بعموم الجمع ينبغي ايضا ان يقيد بمقام لا
يقتضي الابهام ويكون الحكم على ماهية الجماعة من حيث هي موجودة في ضمن الثلاثة
فما فوقها ولا على جماعة ما فانه ربما كان الحكم على المنكر مفيدا قوله وافادة المعرف
العموم انما هو مع عدم التساوي احتمالا اقول قال في التمهيد فائدة اذا احتمل
ان يكون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة من
الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ثم قال ومن فروعها اذا حلف لا ياكل
البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر
معهودا عند الحالف الا فيه الاطلاق عليه الا مقيدا اقول لا شك ان مع نصب القرينة على ارادة
معنى خاص من لفظ يجب حمله عليه سواء كان حقيقة فيه او مجازا فاذا كان هناك عهد
بين المتكلم والمخاطب كما اذا دخلا سوقا فيه ابا يباعون ويتحدثان عن شرائه وذكراه بينهما و
بعد ما دخلا الدار قال احدهما للاخر ادخل السوق واشتر اللحم فلا يحمل اللفظان
الا على المعهود وكذا اذا كان للفظ معنى خاص في عرفهما وان كان فرد المعنى اللغوي
بحيث صار المعنى الاخر للفظ مجازا يجب حمله عليه بوجوب تقديم العرف على اللغة
فالمفرد الذي يحتمل ارادة الجنس والعهد منه هو الذي استعمله مستعمل ولم يعني خاص
قد يراد منه معنى العهد ومعنى اخر مثل الجنس قد يراد منه ايضا مع علمنا بالعهد فاذا
راينا اللفظ في كلام هذا المستعمل وكانت محتمله عندنا ان يكون مراده منها المعنى المعهود
وان يكون مراده الجنس فحمل اللفظ على العهد والذي قد صار استعماله في ذي معنا
شايعا وبلغ مبلغا صار اللفظ باعتباره معنى عرفيا حقيقيا ولكن المعنى اللغوي ايضا
يستعمل فيه اللفظ كثيرا من غير هجر بحيث صار الاستعمالان في مرتبة واحدة فالحق
اللفظ بالالفاظ المشتركة التي لا ترجيح لاحد معانيها على الاخرى ومعنى العهدية هو ان
المتكلم والمخاطب لما كانا من اهل العرف واستعمالا اللفظ في ذلك العرف انما كانا لاجل

الاولى واشنع مجرى ضد ما ذكره المعترف في عموم المفرد في الاحكام لعدم فهم العموم منه متن

العهد الجنسي والا فالعهد ظاهر كما ذكره الاكثر ولا يتساوى الاحتمالان مع الامر تقدم ما يرجع اليه كقوله تعم فعصى فرعون الرسول متن

عرفهم

عرفهم واستعمالهم لا لاجل الوضع اللغوي فيكون هذا المعنى معهودا بينهما اعني
متعارفا استعمال اللفظ فيه عندهما وبالجملة لا بد ان يكون هناك قرينة مصححة لارادة
المعهود المعين لا قرينة معينة له اذا عرفت هذا فنقول العهد وغيره اما متساويان
او احدهما ارجح من الاخر فلا شك ان المعنى الراجح يكون هو الظاهر والحمل على الظاهر متعين
اجماعا واما على الاول فتعليل الشهيد قدس سره لا يفيد تقدم العهد على غيره بالنسبة
الى الاستعمال بل يفيد ان المعنى ينبغي ان يتعلق الحكم الشرعي بالفرد المعين لعدم علم او ظن
بتعلق الحكم بغيره والاصل عدمه واما التعلق بالفرد المعين فهو معلوم او مظنون و
هذا هو جار اذا دار اللفظ بين العهد والاستغراق سواء كان الاستغراق متعلقا
من اللفظ او لا وبالذات او كان لازما لتعلق الحكم بالجنس كما قالوه في افادة اللام
اختصاص جميع افراد الحمد بالله تعم في قولنا الحمد لله اذا كان المعنى اختصاص جنس
الحمد بالله عز وجل واما اذا كان دائرا بين الجنس والعهد والاستغراق على ان يكون
المراد من الحكم على الجنس الحكم عليه من حيث الوجود سواء كان موجودا في ضمن بعض
الافراد اي بعض كان او كان موجودا في ضمن جميع الافراد فلا يظهر له وجه لان اصالة
البراءة تقتضي ان لا يحكم بثبوت الحكم الشرعي لكل الافراد ولا ثبوته لفرد المعين
فلا لامكان ارادة الجنس بالمعنى الذي قلناه واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة
اليه والظاهر ارادة قرينة مصححة لارادة العهد لا معينة والا لم يكن غير العهد محتملا
وعلى هذا فتقدم العهد لا يظهر له وجه لان لفظ المشترك مع صحة ارادة كل من
معنييه لا يحمل على احدهما بخصوصه وقد نقلوا ان الزمخشري والقاضي اتفقا على احتمال
الجنس والعهد معا في قوله تعم الامر العسرى ولم يرجحا العهد وهذا الذي
قلنا اي عدم الترجيح من جهة اللفظ والاستعمال جار في الجميع ايضا اذا دار بين
اللفظ العهد والاستغراق نعم قد يدعى في العرف ان العموم غالب والعهد قليل
بحيث صار العموم متبادرا منه كتبادر المعنى الواحد عليه فيحمل على الاستغراق لا العهد
هذا كله متعلق بما في التمهيد ومبني على افادة المعرف بنفسه العموم لا بتوسط المقام

في الجمع المعرف

الخطابي واما عبارة المصنف ره فهو قال ان افادة العموم انما هو مع عدم تساوي
احتمالي العهد والجنس والا فالعهد اظهر ويظهر منه ان مع رجحان العهد وتساويه
مع الجنس يقدم العهد لانه اذا كان العهد مقدما مع التساوي فمع رجحان العهد يكون
اولى بالتقدم وان كان ظاهرها دتره هما مختلافه لان عدم تساوي احتمالي العهد
والجنس يصدق على رجحان العهد ورجحان الجنس ولا منه لرجحان العهد مع التساوي
وعدمه مع الرجحان فيصير حاصل كلامه ان مع رجحان الجنس على العهد يحمل المعرف
على العموم ولم يذكر حال الفرد العهد والاستغراق والجنس ولم يذكر علته لاجل
رجحان الاستغراق مع رجحان الجنس على العهد تنقول مع رجحان الجنس على العهد
اما ان يكون راجحا على الاستغراق ايضا او مساويا له او مرجوحا فعلى الاول المعنى ترجيح
العموم وكذا على الثاني واما الثالث فرجحان الاستغراق فيه ظ هذا مع مرجوحية العهد بالنسبة
الى الاستغراق او التساوي بها ولا ادري ان مساعدة لمرجحان الجنس على العهد اي حاجة
اليهما في ترجيح العموم على الجنس والعهد اذ يكفينا ان نقول ان مع رجحان العموم على
العهد والجنس يحمل على العموم ومع مرجوحيته يحمل على العهد ان ترجح على الجنس او
ساواه ويحمل على الجنس ان ترجح هو ولعل غرضه ليس بيان حال العموم من حيث هو حقيقة
المعرف بل بيان حاله من حيث هو مراد في الاحكام الشرعية فيكون الحاصل ان المعرف معنا
حقيقة احد الامرين من العهد والجنس ثم اذا وقع في كلام الش يحمل على العهد مع
رجحانه على المعنى الحقيقي الاخر وكذا مع التساوي لان حمله على الاستغراق يوجب شغل الذمة
بالزايد والاصل عدمه وحمله على الجنس لا معنى له لان المراد منه اما الماهية من حيث هي و
ارادتها ممتنعة لان الاحكام الشرعية انما يجري على الكليات باعتبار وجودها واما
الماهية من حيث وجودها في ضمن فرد ما وهذا لا معنى له كما نقلناه من المعالم فيحمل على
الاستغراق مع مرجوحيتها للعهد لان الجنس وان كان راجحا بالنسبة الى العهد من
جهة ارادة ترمز للفظ ولكن القرينة الحالية وهو ما ذكرنا ونقلناه من المعالم
عين ارادة العموم ويرد عليه ما اشرنا اليه من احتمال ارادة الجنس من حيث الوجود

سواء كان

سواء كان في ضمن فرد ما او اذ يدل الا مع اقتضاء المقام في هذا الاحتمال **قوله** ...
قيل ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال **اقول** ملخص القول
مع ضم فوائد ذكرها المصنف ره مع ما قاله شيخنا الشهيد ره في القواعد وشيخنا
الثاني في التمهيد وغيرهما ما يخطر بالبال هو ان السائل اما ان لا يبين الحال في واقعة
وقعت في الوجود وهي محتملة لان تقع على وجوه مختلفة يختلف الحكم باختلافها
او يبينها على تقدير وقوعها وهي بعد لم تقع ولها وجوه كذلك ثم تلك الوجوه
اما ان يكون بعضها ارجح من الاخر او يكون الكل متساويا وعلى الاول وهو السؤال
عما وقع اما ان نعلم ان المسؤول عنه عالم بما وقع على النحو الذي وقع او نعلم عدم
اطلاعه او لا نعلم حاله فعلى الاول لا يحتمل الجواب العموم بل يحمل على ما وقع
سواء كان ما وقع عليه على حقيقة الواقعة من الوجوه الراجحة او المرجوحة فان
علمناه فذاك والا فيكون مجملا لا يحكم على احد من المحتملات والمصنف اشار اليه
بقوله الاولى الى اخره قال وعلى الثاني فان كان احد الوجوه ارجح من حيث
الوقوع فيحمل عليه والا فيحمل على العموم ولكن من اين لنا العلم بعدم اطلاعه الله
الا من قبله وعلى الثالث فيحمل الحكم على العموم لاصالة عدم العلم عند من
يرى مثل هذه الاصالة اصيلة تترتب عليها حكم شرعي والمصنف ره حكم في هذه
القسم بالاجمال كما مرّ ولعل الله سبحانه يوفقنا في مبحث الاستصحاب ان شاء
لتحقيق امثال هذا الاصل ثم فيما نحن فيه نقول نقطع بعدم الاطلاع على الواقعة
اذ علومهم حادثة ولا شك ان عدم الحادث نقطع به للتحقيق وباستمراده الى
حدوث علة وجوده ونشك في حدوث العلة فلا ينقض اليقين بالشك و
لكن بقي شيء وهو انه قد تصدق قولنا لا شيء من العلم بحاصل له قطعا ثم صدق
نقيضه وهو قولنا بعض العلم حصل له قطعا فقد نقضنا يقينا بيقين وهذا الفرد
الخاص من العلم وان كان عدمه يقينا لنا ولم ينقضه قولنا بعض العلم حصل له
ولكن دخوله تحت عنوان هذه القضية محتمل فحصل لنا شك في عدمه بتوسط

يقين وعدم اعتبار هذا بخصوصه الشك ومثله منهي عن نقض اليقين بالشك
لا ظهور له لو لم يكن خلاف ظاهرها فيكون النهي المذكور بالنسبة اليه مجملا فكيف يجوز
لا نحكم ان يحكم بمقتضاه فالمصنف ره وقد احسن في اجاد فتدبر واما الثاني فهو
السؤال عما لم يقع بعد فعلى تقدير رجحان بعض الوجوه في عصرهم عم يحمل عليه اذ
الظاهر ان المجيب اجابه بحكم الغالب الراجح والا فالظاهر من حال المجيب العالم بان شيئا
يقع على وجوه مختلفة يكون الحكم باختلافها ومع ذلك يجيب بحكم واحد من غير
استفصال ان حكم جميع الوجوه عنده واحد اللهم الا ان تقتضي المقام الابهام و
الاجمال اذ يمكن ان يكون الجواب حكما لبعض الوجوه وانما اخر البيان لمصلحة وانما
بحكم سيصرف الى البعض المعين في الواقع لاختصاصه به فلا يلزم الترجيح بلا مرجح نعم
ليس لنا الحكم بهذا الانصراف لعدم علمنا الا بعد ان الظاهر العموم فارادة الخصوص
وعدم البيان ينافي ما تقرر من ان الحكيم لا يطلق ما يريد خلاف ظاهره من
غير قرينة وبيان لانا نقول ان اردت لزوم البيان عليه قبل وقت العمل فنحن نقول
به اذ دعا بيته وان لم يصل الينا وان اردت لزومه عليه حين الخطاب فهو ممنوع اذا
تقرر هذا فيكفينا الحكم بهذا الظاهر عدم علمنا باقتضاء المقام الابهام ولا يجب ان نعلم
عدم الاقتضاء اذ نحن مكلفون بما هو ظاهر عندنا فنحكم بالعموم فظهر ان افادة
ترك الاستفصال العموم في هذه الصورة ينبغي ان يقيد بعدم ظهور اقتضاء
المقام الاجمال **قوله** فالظاهر العموم اذ عدم الانصراف فاه **اقول** هذا الكلام لا ربط
له بدليله لان هذا الدليل لا ينفي كون العموم ظاهرا اذ مقتضاه هو انا لما كنا
مكلفين بالعمل فلا يجوز لنا القاء دليل الحكم ولا علم لنا بترجيح بعض الوجوه
واختصاصه في الواقع بالحكم فلو صرفناه الى بعض لزم الترجيح من غير مرجح
فالواجب علينا ان نحمل على العموم اذ الفا نل ان يقول ان كان العموم ظاهرا
فالحمل عليه لازم والا فنتوقف في الفتوى ونحتاط في العمل فان كان المراد بالالقاء
ما يشمل التوقف نعدم جوازه ثم والا فنختاره وهو شق رابع لما ذكره **قوله**

يحمل

يحمل محل الفعل فكلامه يدل على ان ترك الاستكشاف بمنزلة العموم **اقول**
ذكره في الذريعة حال فعله في عدم افادة العموم فشاهد بهذا القول له
ان القسم الثالث ومثاله قال له ع وفعله ع لا يخلو من وجهين اما ان يكون
الوجه الذي وقع عليه غير معلوم بعنوان يا خذه من بين رجل ملكا من غير ان
يعلم جهة اخذه بعينها فيكون ذلك مجملا او ان يعلم الوجه مثل ان تقضي بالشاهد
واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعميمها ولا تخطيها ولولا ان الدليل قد دل على
تساوي كل المدعين والمدعى عليهم في هذا الحكم لما عديناها هذا الحكم الى غيره ونوعه
وكذا لا يجوز ان يحتج فيمن افطر في شهر رمضان باي وجه افطره تعليله الكفارة
بما روي ان رجلا افطر في شهر رمضان فامره ع بالكفارة لان ذلك قضية في
عين لا يجب عمومها **اقول** هذه وامثالها هي التي يعبر عنها الفقهاء بقولهم هذا
قضية في واقعة قال الشهيد ره في عد والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا
في الاحوال ان الاول ما كان لفظا وحكم من النبي صم بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها
على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية كيف وقعت
فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف
لبينه صلى الله عليه وآله واما قضايا الاعيان فهي الوقايع التي حكاها الصحابة للنبي
مجرد فعله ع او فعل الذي يترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه
متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي حمله على صورة منها ثم ذكر لترك الاستفصال
امثلة منها وجوابه صلى الله عليه وآله للمراة التي سئلت عن الحج عن امها بعد موتها ولم
يستفصل هل اوصت ام لا وذكر لقضايا الاعيان ايضا امثلة منها حديث
ابي بكر لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال النبي صلى الله عليه وآله زادك الله حرصا
فلا تعد اذ يحتمل كون المشي غير كثير عادة كما يحتمل الكثرة فيحمل على ما لم يكثر فلا
ينبغي في الحديث حجة على جواز المشي في الصلاة مطلقا انما اطلبنا بالنقل لما فيه من
الفوائد التي خلت عنها اكثر المختصرات الاصولية **قوله** الا ان ثمانية ينبغي التنبيه ...

اقول قال في البحث عن الادلة العقلية الثاني ما يقترن بحكم على وجه يفهم منه
انه علة لذلك الحكم فيلزم جريان هذا الحكم في غير هذه الموارد مما اقترنت به وفيه
بلالة التنبيه والايماء نحو قوله صم اعتق رقبة حين قال له الاعرابي واقعت اهلي في
شهر رمضان فانه يفهم منه ان علة وجوب العتق هي المواقعة فيجب في كل موضع
تحققت وهي حجة اذا علم العلة وعدم مدخلية خصوص المواقعة فان مدار الاستدلال
في الكتب الفقهية عليه وهذا هو مراد المحقق ره في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط
القطعي كما اذا قيل له عم صليت مع النجاسة فيقول عم اعد صلوتك فانه يعلم منه ان
علة الاعادة هي النجاسة في البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي او الصلوة
قوله تخصيص العام ببين اقول انما قيده بالمبين لان التخصيص بالمجمل كقوله
هذا العام لم يرد به كلما بيننا ولو اقتلوا المشركين الا بعضهم يخرجه عن الحجة اتفاقا
وان كان بعض الحنفية ادعى الحجية اذا كان المخصص مستقلا كالعقل نحو قوله تعم
الرجال في الدار اذ العقل يحكم بعدم الشمول لكل رجل فالعام دليل ظني اما كونه
دليلا فلان حجية المستقل لا يتعدى الى العام بل هو يدل على مدلوله واما كونه
ظنيا فلتمكن الشبهة فيه لان كل فرد يحتمل كونه خارجا كذا نقل عن بعض شراح المنهاج
اقول ان القائل الرجال في الدار ان اراد الاستغراق الحقيقي فلا شك في كونه
وان اراد العرفي فلا يدل العقل على التخصيص اذ لا بعد في ارادة افادة مثل هذا
الكلام الحكم للمخاطب ان يكون عالما بالعرف والعادة فيحكم بمقتضاهما فنقول لان
كل فرد يحتمل كونه خارجا فنقول ان اردت الافراد التي يشملها اللفظ عرفا فلا نم
احتمال الخروج وان اردت غيرها فليست مرادة قوله وسواء كان قلنا بان ذلك
العام اه اقول اختلفوا في العام الذي يخص التخصيص هل هو مجاز ام لا فذهب بعضهم
الى انه حقيقة مطلقا بمعنى انه مستعمل في الباقي وهو معنى حقيقي له سواء خص بمتصل او
منفصل ويظهر من بعضهم انه حقيقة مطلقا بمعنى انه مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم
سيشير المصنف ره في المبحث الاول من المقصد الثاني الى انه هو الحق وذهب بعضهم الى انه

مجاز مطلقا

ح حقيقة كالموضوع اعلى صور التخصيص بالمتصل او قلنا انه مجاز وفاقا لمن يحكم وهذه المسئلة من اصحابنا والجمهور العامة وعند الحنفي ان اخص بمتصل منه

مجاز مطلقا وذهب ابو الحسين الى انه ليس بحقيقة ولا مجاز بل مجموع العام والمخصص
حقيقة في الباقي ولا شيء من جزئيه بحقيقة ولا مجاز ان خص بغير مستقل كالاستثناء
والشرط والصفة والغاية ومجاز ان خص بمستقل عقلي او نقلي وههنا مذاهب اخر
لا غرض لنا في نقلها واحتج من قال بانه حقيقة في الباقي مطلقا بان اللفظ كان متناولا
للباقي وهو بحاله لم يتغير وانما الحادث عدم تناول المخرج والجواب عنه هو ان
تناوله للباقي لا يستلزم كونه حقيقة فيه الا اذا كان تناوله من جهة وضعه له وليس
كذلك وانما تناوله له في ضمن الكل لغي عدم استلزامه للحقيقة قد عدم بتوسط
عدم ارادة الكل من اللفظ وانما تناوله للباقي باعتبار استعمال اللفظ فيه و
ارادته بنفسه منه فهو مستلزم للتجوز واستدل لما اختاره المصنف بان العام لا
يفيد البعض والا لما افاد المخصص شيئا وكونه غير مستعمل في شيء اصلا خلاف
الاصل والظاهر مع انه تقتضي كون المجموع المركب اسما للباقي كما يقوله عبد الجبار في
الاستثناء في مثل قولنا له علي عشرة الا ثلثة ان السبعة اسمين مركب هو هذا
ومردود بانه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلثة الفاظ
ولا يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف كل ذلك علم بالاستقراء وبغير ذلك
واما الفرق بين المستقل وغيره على هذا المذاهب فقال بعض الاعاظم ره ان الفرق
بين المستقل وغيره في هذا المعنى وان كان مما يتبادر اليه الفهم الا انه لا يمتنع ان يراد
بلفظ العام الاستغراق وليسند الحكم الى البعض بمعونة الخارج من سمع او عقل و
دعوى تجرد دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او
عقل خارج تحكم والحاصل ان النزاع في هذا المعنى لا بد وعلى الخلاف في صيغ
الواضع انه فانا اذ فعل الواضع معلوم بالعرض وانما الكلام في تصرف المتكلم بانه
هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم بهذا التصرف الى الخارج او تصرف في الحكم
واحاله الى ما ليه ولا اغراء بالجهل لو لزم في مثله مشترك ودعوى حجية لو سلم لا
يعلم اختصاصها باحد الوجهين فالصواب عدم الفرق بين الامرين فان قلت

لما كان الحكم على الباقي بعد التخصيص كان ارادة الزايد لغوا مستدركا لا يتعلق
به غرض في الحكم والاسناد فلا وجه لان يراد قلنا مثله جار في غير المستقل حرفا بحرف
فانا نقول لما كان ارادة الزايد عند التخصيص بغير المستقل لا يتعلق بها غرض ولا
يجدي بطائل كان مستدركا والحل ان الفائدة لا تنحصر في الحكم والاسناد اليها هو الغرض
الاصلي بل يتعلق بالزيادات عليها اغراض في الكلام ويتصور الكلام على حسبها بصور
مختلفة هي محط البلاغة ومناطها وبه تتعلق حسن افانين الكلام وارتباطها على
ما تقرر في فن البيان في الفرق بين المعنى الاول والثاني استدل من قال بانه مجاز مطلقا
بانه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان اللازمة انه
ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه
حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء
اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي ثبت اختصاصها به في
اصل الوضع وهذا يتم بعد ابطال قول ابي الحسين لانه لا يقول بكونه حقيقة ولا
مجازا فلا يلزم الاشتراك وليس المجموع من العام والمخصص من صيغ العموم حتى
يلزم من كونه حقيقة في الباقي الاشتراك الذي فرض انتفائه وكذا يتم بعد ابطال القول
المختار للمصنف لانه يقول بارادة العموم من لفظ العام فان ارادة الباقي طرء بعد
التخصيص بمعنى ان الاسناد الى الباقي وقع بعد اخراج البعض عن العام ومن ابن تعتبر
لهذا القائل ابطاله واستدل ابو الحسين على انه حقيقة ان خص بغير المستقل بان
القائل اذا قال اضرب بني تميم الطوال فانما نوى الطوال الا من دخل الدار على البعض
بمجموع الامرين فيكون مجموعها حقيقة فيه ولم يعن بالعام وحده الاستغراق
والا لكان استعماله في البعض نقضا وكان البعض والا لم يبق شيء يراد بالمخصص
فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا وعلى انه ليس حقيقة ان خص بمستقل من
نقل وعقل بان اللفظ وضع لغة في الاستغراق فاستعماله في البعض استعمال في
جزء المسمى بقرينة مخصصة وهو عين المجاز ويرد على الاول ان النقض

انما يلزم

انما يلزم على تقدير الحكم على العام وهو غير مسلم بل ارادة منه العموم وبعد الاخراج
اسند اليه الحكم ويظهر منه الجواب عن الثاني وقد عرفت ان الفرق بين
المستقل وغيره لا وجه له وقول المصنف ره في اغلبية وجود التخصيص بالمتصل
اليه مشعر بالفرق وباختصاصه بالاغلب ولم يظهر الداعي الى الدعوى لم
على هذا مع انه ره سيصرح بعدم الفرق وعدم الاختصاص فيما بعد قوله
والبصري ان ابقاء لفظ العموم اه اقول مثاله قوله عز وجل اقتلوا المشركين
فانه ينبئ عن الحربي عند اشتغال الذهن قبل التخصيص الى الذمي المخرج لانهما فيما
اوليان مشمولان للمشركين فالذهن ينتقل من لفظ المشركين العام اليهما با
التفصيل احيانا بخلاف السارق فان الذهن لا ينتقل الى خصوصية الحرز وكون
المال ربع دينار فاذا بطل العمل به في صورة انتفائهما لم يعمل به في صورة وجودها قوله
وعبد الجبار وان كان مبينا قبل التخصيص اه اقول قال عبد الجبار ان كان قبل التخصيص
لا يحتاج الى البيان فهو حجة والا فلا مثاله قوله تعم اقتلوا المشركين فانه بين في مراده
قبل اخراج الذمي بخلاف قوله اقيموا الصلوة فانه تفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض و
لذلك بينه رسول الله صم بفعله فقال صلوا كما رايتموني اصلي قوله الاول تبادر
كل الباقي عن العام المخصص اقول اما العام اما ان يذكر مع المخصص المتصل ابتداء
كقوله كل ماء لا ينجس بالملاقات الا القليل واما ان يذكر اولا مطلقا ثم يذكر مع المخصص
كما اذا قال قبل هذا القول كل ماء لا ينجس وعلى التقديرين يدل على حكم الباقي ظاهرا
اذ التخصيص ناص على العموم لان ما ليس بعام لا يخصص والتخصيص لا يدل على
ازيد من نفي الحكم عن المخصص فيبقى الباقي على ما هو عليه على القول المختار واما
على القول بان العام حقيقة في الباقي فلتبادره وضعفه ظ لمنع التبادر من نفس
اللفظ واما على القول بالتجوز فلتبادره مع القرينة وهذا ايضا ضعيف لان القدر
المسلم تبادر الاسناد الى الباقي واما تبادر نفس الباقي من نفس اللفظ مع القرينة
فلا والفرق بين المقصودين تاكد الصورة الثانية لانه في قوة قولنا كل ماء لا

عند قبل التخصيص لا مثل السارق والسارقة الغير المبني على النصاب والحرز ٢٢ ٢

لا مثل اقيموا الصلوة المفتقر الى البيان قبل اخراج مثل الحائض وقيل بحجيته في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة مطلقا م ٢

وظهوره فيه كظهوره في الكل قبل التخصيص فان المعاد في المحاورات على ارادة العمومات المخصصة من دون نصب قرينة اخرى غير التخصيص ولا تتوقف في الحكم بالمراد ولا يحكم باجمال الكلام للسكوت بل ببال الرجز ارادة كل الباقي والمنكر مكابر ٢

يحبس بالملاقات الا القليل واما المنفصل فله صورتان الاولى ان يذكر حكم العام ثم بعد زمان يحكم على بعض الافراد بخلاف حكمه ثم ثم يقتصر على بعض آخر بعد زمان على خلاف ما يضم وهكذا وربما يخصص العام الى الواحد مثلا ان جاز والثانية ان ينزل حكم فرد خاص بعد حكمه بالعموم في المجلس وبعد زمان يجب خلاف حكم العام والثالثة ان يسئل عن حكم فعل فرد خاص بعد النهي عن العام او توكيد الامر به فيقول لا باس فيه الصورتين الا وليين تعلق الحكم بالباقي ظاهر بما تقدم والاولى حمله على مذاق اكثر الاصوليين التمسك بوجه آخر على القول بالتجوز وان كان هو ضعيفا ايضا على مذاق الاخرين وسيشير الى ذلك الوجه عند جوابه عن حجة الخصم وهو انا نعلم ان مراده من العام حين حكم الاول كان الخلاف فظاهره شمول العام للباقي كان اذ كان اي حين استماع اللفظ الموضوع للعموم لما ما عندنا لا نداجر تحت المعنى الحقيقي الظاهر واما الآن فنحكم عليه بتوسطه انه اقرب المجازات وقصره اولى لا بتوسط التبادر من نفس اللفظ الباقي لا سيما في المخصص المنفصل لان المفروض عدم تكلمه باللفظ الا غير مقيد بمخصص بل نرجع القهقرى حين سمعنا المخصص الى العام المذكور اولا ونعلم ان ظاهره غير مراد فنحكم بالباقي لظهور التجوز فيه بالنسبة الى ما يليه وانت تعلم ان الحكم والفتوى بمجرد مثل هذا الظن الحاصل منه ولو في معنى لكلمة بيانية مشكل وقد اشرت في فوائح هذه الحاشية حين التكلم على مثل قولهم ان المجاز خير من الاشتراك مما استحسنوا بادائهم الى ضعف التمسك فراجع لعله ينفعك في المقام ثم يقول اذا سمعنا مرة ثانية ثم مرة اخرى انه ما خص هذا العام بمخصص فقد يضعف عندنا ظهور التجوز ويشتد الضعف الى ان يخصص الى الواحد فالحكم بالتبادر يعني الخفي وبالجملة لا ادري ظهور الاعتبار والتبادر في تمام الباقي الا باعتبار الاقرب كما قلناه واما صورة الاخيرة فكما يحتمل ان يكون الفرد الخاص المسؤول عنه غير مراد من العام او من الحكم يحتمل ان يكون الامر والنهي مستعملين في غيرها

وضعاً لم

وضعاً لم ونرى الفقهاء يرجحون الاحتمال الثاني على الاول مثلا اذا قال لهم اعط كل فقير درهما ثم ان السائل سئل وقال اني ما اعطيت فلانا فيقول لا بأس به فكما يحتمل ان يكون الفلان غير مراد من اللفظ ويكون الامر للوجوب يحتمل ان يكون الامر للندب ولهذا نفي البأس وقس عليه النهي ولعلهم حكموا بالتخصيص في كل موضع دال الدليل على ان الامر للوجوب والنهي للحرمة او كان الظاهر عندهم التخصيص في كل موضع حكم المنع صريحا والاتمام عليهم فيما سواه ونهي ثم نهي عن بعض الافراد المندرج تحت المامور به او امر ببعض افراد المنهي عنه كقوله تعالى اقتلوا المشركين ثم نهاه عن قتل الذمي وامثالها عند الوقت سؤال السائل كما تقدم فالظاهر التجوز في الامر والنهي ويمكن ان يكون الحكم بالتجوز في كلام الائمة عليهم السلام ممن يرى كون الامر والنهي حقيقيين في كلامهم للوجوب والحرمة بل المعنى الاعم منهما والعموم معنى حقيقي للالفاظ الدالة عليه فحمل الامر على الاستحباب والنهي على الكراهة عند قرينة وان كانت محتملة لافادة التخصيص كما انها محتملة لخصوص الاستحباب والكراهة مع العلم بالتعميم لا يوجب خلاف الظاهر اصلا بخلاف تخصيص العام فلا بد من التامل حتى يتضح الفرق حق الاتضاح **قوله** على عاصينا ولولا الظهور الخ **اقول** اما في التخصيص بالمتصل فهو ظاهر واما في المنفصل فنحن نقول به ولكن لا لاجل التبادر بل لان العموم لما كان ظاهرا اولا كان كل فرد منه مرادا منه على الظاهر وبعد التخصيص ظهر ان المولى نوى الاخراج واسنده الى الباقي ولكنه لم يظهر ما نواه قبل ذكر المخصص لمصلحة ثم اظهره فيكون الباقي على ما كان عليه غاية الامر ان يثبت فالاسناد الى كل الباقي لاحتمال ان يكون نوى الاسناد الى الغير ولم يظهره وسيظهر المراد عند الحاجة ولكن لا اعتبار بمثل هذا الاحتمال عند العقلاء فلا على العبد بالشك وتنقض بمثل الظاهر انه يمكن الا يكون استدلال العلماء لاجل ما قلناه لا للتبادر فنقض الظاهر على عاصينا اذ لا يمنع منه الاعتذار بالشك

الثاني انا اذا قال الاكرم بني تميم والاما فلانا فلا نكرمه فحوك الاكرام عبد الجرح على عاصيا ولولا الظهور الخ عصى به

هو ظاهر فظهر انا وان لم نقل بالتبادر نقول بمقتضاه وهو لزوم العمل بما دل عليه الحكم المتعلق بالعام وان خص بمنفصل بل بمنفصلات مرادا متعددة **قوله** الثالث استدلال العلماء الخ **اقول** قوله وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة وجوابه منع **اقول** ان اراد ان بالتخصيص خرج العام عن ان يكون ظاهرا في العموم فهو مسلم وان اراد ان الحكم المتعلق بكل فرد من العام على الظاهر قبل التخصيص خرج عن كونه ظاهرا في هذا التعلق فمسلم ولكن ظهر بالمخصص تعلقه بالباقي المراد من لفظ العام بعمومه فليتصح قاله العضدي ولنا ايضا بعض من ادلة الحجية انه كان متناولا للباقي فكان حاصل تناوله على ما كان عليه انتهى فان قلت ان شمول الحكم العام للباقي قبل التخصيص كان بتوسط دلالته على معناه الظاهر وهو تعلقه بجميع الافراد فرد فرد لا القاطع او الظاهر وهو التخصيص على انه كان مرادا فنقض الظاهر انما كان عند اداء القاطع لا بالشك قلت العام ليس شموله لكل فرد فرد منه بتوسط ضم الفرد الاخر معه فان كان حين الاعتنام ايضا شمولا للحكم وعند التخصيص اخراج المخصص وبطل شمول العام له وظهر خلافه فرد لم يعلم شموله لما يبقى ولا ريب ان هناك حكما على العام فيتعلق بما بقي عنه ويؤيد هذا التعلق انه لو كان هناك فرد آخر مخرج لعلم المتكلم الى هذا المخرج ولا يكتفي به فتخصيصه بالاخراج والسكوت عليه ليهمل ان غرضه تعلق باخراج هذا البعض لا غيره احتمالا لان يكون للمتكلم غرض آخر في تخصيص هذا المخرج وان كان بعض افراده ايضا مخرجا ولم يذكره وان كان قائما لكنه هو مرجوح بالنسبة الى ما هو الظاهر ولهذا يتبادر الى اذهاننا الحكم العام عند سماع الالفاظ وسكوت المتكلم وان كان سمعناه مرارا كثيرا انه من عام الا وقد تخصص **قوله** الحق ان الخطابات الواردة بصيغة النداء الخ **اقول** هنا مقامان الاول ان هذه الكلمات التي يخاطب بها الموجود الحاضر هل هي موضوعة لان يخاطب بها لا غيره او وضعت لما يعم خطابه وخطابا المعدوم سواء كان معدوما مطلقا او معدوما عن مجلس التخاطب وسبيل الاختصاص بل هو امتناع خطاب

بالذكر

من ليس حاضرا لكون الخطاب لنسبة يقتضي تحقق المنتسبين او لقبحه من الحكيم ام لا بل لسبب عدم تعلق ارادة الخاضع بوصفها للامر العام واما الوضع للمعدوم من حيث الانفراد فلم يذهب اليه وهم المقام الثاني هو ان هذه الكلمات هل استعملت في الامر العام ام لا فنقول اما المقام الاول فلا يهمنا البحث عنه بعد فرض عدم الامتناع مطلقا لا بالنسبة الى الحكيم ولا بالنسبة الى غيره لان بعد ثبوت الاستعمال او نفيه يحصل غرض الاصولي اذ يكفي للنافي عدم الاستعمال فيتفرع عليه عدم مشاركة المعدوم للموجود ويطلب دليلا اخر لثبوت التكليف على المعدوم واما المثبت فيقول بعد ثبوت الاستعمال لا نزاع في كون من كان معدوما حين الخطاب مشاركا في الحكم مع الحاضرين فانا اثبت حال الاستعمال تكفي القرينة التجوز على تقدير تسليم المشاركة وكون الرسول صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى الكافة مأمورا بتبليغ الاحكام الى الموجود والمعدوم وعدم ضم ما يدل على المشاركة الى الخطابات لشغلهم في جل الكتاب والسنة على تقدير الوضع يكون الارث اتم اللهم الا ان يجعل البحث في المقام الاول وسيلة الى جواز الاستعمال وعدمه في شيء وهو فائدة في المسئلة على تقدير تحقق الاجماع وسيشير المصنف ره الى عدمها اذا عرفت هذا فاعلم ان التتبع والوجدان شاهدان على ان من يريد ان يبلغ حكما عاما للحاضر والغائب والموجود والمعدوم يجعل الموجود الحاضر مخاطبا ومعنيا لا ان يخاطب بتوسط من يصح ان يتصف حين الوجود بالعنوان الذي خوطب به وان لم يكن حين النداء موجودا مثلا نقول للحاضرين ايها المسلمون فادونا كذا فيجعل عنوان المسلم الملاحظ جميع افراده ممن يمكن ان يتصف به او يكون متصفا به في احد الازمنة الثلاثة على اختلاف دواعي علي والفارابي فينادى حاضره في الخارج والحاضر في الذهن الملحوظ بتوسط العنوان ويصح الاول للنداء الثاني بل قد ننادي جميع من لاحظناه في ضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا او موجودا كما يفعله المصنفون وسيشير المصنف ره اليه قال بعض الفضلاء

اذا اوردنا ان نخاطب ابناء تميم بان مالنا مباح لمن تملكه وفي دارنا مباح لمن نزل فنقول حم

على ما نقل عنه ان جواز انت وذين تقفلان كذا نباء الخطابة لا يشتبه على احد قال
التفتازاني في شرح الشرح واعلم ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين و
ان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال الشيخ العلامة ذكر في بعض الكتب المشهورة
ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم وهو قريب ذكره المحقق يعني العضد
من ان انكاره يعني انكار عدم توجه الخطاب الى المعدومين مكابرة حق فيما اذا كان
الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون باطلاق
لفظ المؤمنين او الناس عليهم على طريق التغليب فلا ومثله فصيح شايع في الكلام يعرفه
علماء البيان انتهى وقد قيل في توجيه كلام العضدي ان جواز الطلاق بايها الناس
للمعدومين فقط او مع الموجودين مكابرة اذا كان على سبيل الحقيقة لا مطلقا
اقول قد عرفت ان بعد تسليم جواز الاستعمال الا نمرة للاصولي في اثباته حقيقة
فتدبر ثم اعلم ان صاحب المعالم ره قال فيما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس
ويا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه
لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا ويظهر من هذا العنوان ان كون الوضع لخطاب
الحاضرين وانما الكلام في استعمال هذه الكلمات فيمن تاخر وان عدم الاستعمال
اجماعي لنا وقال المولى الفاضل المدقق ولا يخفى ان خطاب الجمع المشتملين على
الموجود والمعدوم والحاضر والغايب غير بعيد نعم خطاب المعدوم الصرف بدون
توجه الى حضورهم موجود بعيد ثم قال ولعل ما ذكره المصنف ره مذهب بعض
الاصحاب ومن صنف في الاصول منا ولا يتحقق بذلك اجماع يصلح للحجية انظر
الى منع هذا الفاضل ولا تغتر بدعوى الاجماع لا سيما في المسائل الاصولية وسينبه
المصنف ره الى المنع ايضا في هذه الرسالة نعم نا نقل هذا مع انا نقول ان تلك الخطابات
مختصة بالمكلفين الحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام
المتكلم بها فلا يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة فيها مستمرا من
ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف ويدل عليه اخر كلام المصنف ره واما

فمن ان

فيه ان المكتوب لم ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي وصيرالى المعنى
من حيث هو قار ومتكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب
قوله وكيف يخفى هذا الخفاء اقول يمكن ان يقول الخصم ان هذا مجرد استبعاد
ومثل هذا واقع عندكم لانه نص الغدير كان اظهر من هذا المستنبح انه قد
خفي حتى اقسم القاذي بانه يمين الغلط انه ما افاد له هذا لنفس ظننا فضلا عن
اليقين الذي يفيدها الخبر المتواتر فان قلت ان الدواعي اخفاء النص كثيرة
وليس لاخفاء مستند الشركة داع اقول لعل المستند كان ظهوره من فروع ظهور
الامامة فخفي بخفائها وهذا وان كان بعيدا لكنه مما يمكن ان يقال في مقام الاعتراض
قوله الثاني ورود مثله في الروايات اه اقول لعل هذا النزول كان من جملة بطون
القران وكلامنا في ظاهره وهكذا القول في الثالث منها قوله تعالى لينذركم اه
اقول لعل الخصم يقول ان المراد بمن بلغ من كان موجودا في زمن الوحي مستجمعا للشرائط
التكليف سلمنا عمومه بحيث يشمل المعدومين ولكن لا ندعي عدم جواز الحكم على
الغايب مطلقا ولو كان بلفظ الغايب كمن بلغ ونظايره بل نقول لو كان مثل كلمة
الخطاب في قوله تعالى لينذركم شاملا للموجود والمعدوم لكان قوله تعالى ومن
بلغ تاكيدا والتاسيس خير منه ومثله نقول في قوله صلى الله عليه وسلم ليبلغ الشاهد الغايب وقوله
وقوله صلى الله عليه وسلم اوصي اه واما قوله البحري فظاهرا يجري فيشهد عندنا ذكر الغايب مع الحاضر
في الحكم لان الغايب يخاطب كالحاضر قوله واستعمالها للتعظيم اه اقول يتصور هذا
على وجهين الاول ان يكون لام المفرد للاستغراق وهو الذي كلامنا فيه نقول
مثلا رايت الانسان اي كل فرد منه وقد راى زيدا لا غير ويجوز هذا الاستعمال
وقصد التعظيم فكانه لما راى جميع ما يترتب على هذه الحقيقة في ضمن افرادها
الغير المحصورة من الاثار منها على زيد ادعى انه جميع افراد هذه الحقيقة والثاني
ان يكون اللام للاشارة الى الحقيقة تعريضا الى انحصارها في الفرد الخاص الذي
خرج عن حالم للكون الاثار وظاهرة هذه والصفات محققة فيه دون غيره و

هذا ليس مما نحن فيه قوله وهي الجزئية اجتهالي من ذهب اه اقول لا يخفى ان نسبة
الواحد الى كل واحد وهو العام الاصولي ليست نسبة الجزء الى الكل ولا الجزئي الى
الكلي نعم نسبة الواحد الى العشرة والمنزل منزلته العام نسبة الجزئية ولكن في تحقق
العلاقة المصححة لاطلاق العشرة على الواحد نظر وتامل لان الذي وقعت عليه هو
اطلاق اسم الكل على جزء يكون المقصود الاصلي من وجوده كون جزء الكل كالاصابع
الاصابع مع عروض هيئة اجتماعية وحدانية واما الاجزاء المنفصلة بعضها من
بعض مع كون الجزء مستقلا في الوجود في الاغلب مقصودا للذات فلا نسلم الا ان
يكون الغرض امكان هذا الاطلاق عقلا مع قطع النظر عن صحته لغة فح يمكن القول به
وليس عدم الاطلاع على نوع علاقة في كلام الفصيح مانعا عقليا فان قلت اتفاق
الفقهاء على ان من قال علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد يدل على ارادة الواحد من
العشرة مجازا واذ لا علاقة لتحقق الكل والجزء من المتبع اتفاقهم على صحته ما الا مجوز لغة
قلت هذا الاتفاق لا يستلزم صحة هذا الاطلاق لان منهم من يرى ان المراد بالعشرة
معناه الحقيقي وان الاسناد وقع بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقي بعد الاخراج
وهو الواحد لان المراد من العشرة واحد قوله والجواب ولا منع اه اقول ان من
يدعي قبح هذا الاستعمال ان اراد انه ما يذمه العقلاء فلا وجه لمنع القبح بهذا المعنى نعم
لا يلزم منه عدم الصحة لغة لان الفشاء والذم العقلاء يمكن ان يكون بعد مثل هذا الاستعمال
عن الطبع السليم الا ترى انهم يذمون مثل الكاتم مع صحة اللفظ لغة وان اراد ان العقلاء
من اهل اللسان يخطئون هذا القائل ويعيبون في قوله هذا دليل على عدم صحته عندهم فح
يتجه المنع ايضا المنع التخطئة والعيب نفس القول لعدم صحته وان اراد ان
هذا مثل الاستعمال لا يقع في كلام الله والرسول وخلفائه الا لنكتة تخرجه عن
القبح الى الاستحسان فاذا نسب اليهم مثل هذا القول مع فرض عدم النكتة في
الواقع يحكم بعدم صدوره عنهم صلى الله عليه وسلم ومع فرض عدم الاطلاع عليها لما لم يحصل
لنا ظن بصدوره عن مثلهم لاشتماله على ما ينافي شانهم لا يجوز لنا الحكم بمقتضاه

فصير هذه

فتصير هذه المسئلة من فروع عدم صدور القبح عنهم ثم ليست
من مسائل اللغة في شيء وانما البحث بحسب اللغة فالظاهر الاستدلال
بموارد الاستعمال قوله مع انه لا يصح ان يقول له علي عشرة اه اقول
لا يخفى ان اهل اللغة ان فرض تخطئتهم لهذا التعبير فليس لعدم نصب
القرينة على التجوز بل ينكرون ويستقبحون مثل هذا الاستعمال فلو
فرضنا ان التعبير قرينة المراد لكان الانكار والتقبيح بحالهما واما الاتفاق
الذي نقله فقد عرفت انه لا يدل على صحة هذا الاطلاق قوله ثم لا يخفى ما في
مذهب من منع اه اقول من منع لا يقول بما استدل به من الاعتبارات
الواهية اذ كل حزب بما لديهم فرحون فمن يرى دليله برهانا كافيا فعلى
هذا كيف يكون الخبر الواحد المشتمل على الغلط مما يمكن نسبته الى النبي صلى الله عليه وسلم و
الامام عليه السلام فكيف يكون مستجمعا للشرائط جواز العمل مع ان من المانعين من
يقول بان العام المخصوص مستعمل في معناه لا في الباقي واحدا كان او
كثيرا كما يقوله المصنف ره فلا يسوق له ثمرة وتضعيف دليل المانع
على الاطلاق فتدبر والحق قوله ثم لا يخفى عليك مما مر ان الاستدلال على
للقط اقول لا يخفى ما في سياق ما ذكره المصنف ره من التشويش والاختلال
فانه بنى اول الكلام على ان المراد بالعام الواحد ثم رجع عنه وبناه على ان
العام المستعمل في معناه الحقيقي لا في الواحد حيث قال ونانا ثم هذا
القول منه يدل على ان الكلام من اول الى هنا مبني على استعمال العام
في الواحد واراد تمه وتفصيل القول ان المتكلم في هذه المسئلة اما من
يقول بان العام المخصوص الى الواحد مستعمل فيه وهو المراد منه واما من
يقول بان الواحد وضع له لفظان مفرد كالواحد الحلوة مثلا ومركب
ككل ومائة الا الحامض في قولنا اكلت كل ومائة الا الحامض اذا لم يكن
في البستان غير مائة وواحدة من الحلو واما من يقول بان العام المخصوص

مستعملا في معناه الحقيقي و قد اخرج المخصص ما اخرج الى الواحد واسند اليهم
بعد الاخراج فان كان الاول فالكلام معه في قبح ارادة الجماعة الواحدة
من كل دما لم ومطالبة من تصحيح العلاقة وان كان الثاني فالكلام معه في تصحيح
هذا الوضع وان كان الثالث فالكلام معه ايضا في استهجان ارادة جميع افراد العام
ثم اخراج مجموع الافراد دفعة بحيث يكون المحكوم عليه هو الواحد من المجموع لا غير اذ العدول
عن اللفظ الدال على الواحد مع اختصاره غالبا الى اللفظ الاخر مع طوله وابهامه خلاف المعتمد
قبيح مستهجن الا لنكتة كما مثل قوله عز وجل الف سنة الا خمسين عاما فان مثل هذا
التركيب يفيد ما لا يفيده قولنا تسعمائة وخمسين لان المخاطب في اول الامر يتوهم
ان طرفا النسبة وظرفا اللبث هو هذا العقد الخاص الذي يضرب به المثل في الكثرة ثم
اخراج الخمسين لا يصيره شيئا في بادي الامر لعدم الواقع في الذهن بخلاف تسعمائة وخمسين
فان في اول الامر قبل تمام الكلام يتوهم ان الظرف هذا العقد القليل بالنسبة الى الالف
وهذا امر يحكم به الوجدان وكثيرا ما يراعيه المخاطبون واما قولك له علي الف الا
تسعمائة وتسعة وتسعين فلا يخفى ركاكته ويستقبح من قائله ويمكن في بعض الاستعمالات
ان يكون الغرض منه الاستهزاء كما اذا ادعى مدع كاذب غير منصف على احد انه قاطع
كونه مشغول الذمة بالواحدة ويقول المدعى عليه بعد هذه الدعوى لك علي الف
الا تسعمائة وتسعة وتسعين يريد به التخرية والاستهزاء ونحو ذلك فيفهم منه هذا القول
قوله لخفاء لا لعلك كيسا ويمكن ان يكون عليه الف والكنه ادى ما استثناه فتكلم بالـ
الواقع واخرج الكلام مخرج الاستثناء اما خوفا من الرد او انيابا للاداء او اتفاقا وبالجملة
النكتة هي المخرجة للكلام من حفظه لا مستهجن ان المذكور في الاستحسان ثم بعد
اللتيا والتي فالنا هنا لعدل هو الكلام البليغ الذي وقع فيه مثل هذا الاستعمال
فان كان فهو المستقل القوي والا فليس هناك الا تضييع وقت العقل الحاكم
قوله علاقة المجاز كما تركناه ماشاءه اه اقول العلاقة المتصورة في هذا المقام
لا يخرج من احد امور ثلاثة احدها علاقة الكل والجزء وعلاقة الكلي والجزئي وهي التي تكون

معا العام

بين العام والخاص المنطقيين وعلاقة العموم والخصوص وهي المتصورة بين
العام والخاص الاصوليين وعلاقة المشابهة فمن قال بالاول والثاني فقد سهى
وغفل اذ ليس خاص الاصولي جزءا ولا جزئيا للعام كما اشرنا اليه انفا لان علاقة
الكل والجزء متصورة في الكل المجموعي وجزئه وليس هو مراد من العام الاصولي
ولا يحمل على فرد واحد من الانسان مثلا كل انسان نعم يصدق عليه الانسان اي
هذه المهية وهي كلي منطقي لا اصولي ومن قال بالثالث فلنا مطالبته بمثل هذا الاستعمال
في الكلام الفصيح حتى يظهر تجويز الواضع لنوع هذه العلاقة والتمثيل بمثل الحلقة
العلماء على زيد في كلام بعض الافاضل ليس حجة ومن اطلق عليه لا دعا وانه يشتمل على
كل عالم لاتصافه بجميع صفات علوم مع انه غير محتمل الخلاف لم يستعمل العام في الواحد
بل جعله الواحد عاما واطلق لفظ عليه ومن قال بالرابع فلا بد ان يقول بان غاية
التخصيص يكون الكثرة قريبة من مدلول العام مع انه قد قيل عليه ان مثل هذا
الاستعمال ليس تخصيصا عند الاصولي نظرا لعدم الاحاطة حال استدلال المصنف ره
قوله والمخصص انما اخرج البعض اه اقول انما لم يخرج المخصص على هذا المذهب
البعض عن الحكم بل اخرجه عن العام ثم اسند اليه بعد الاخراج الا ان يريد
المخصص اخرج البعض عن الحكم الذي يظهر في بادي النظر قبل ذكر المخصص واما
الحكم الواقع فلا تخصيص فيه فيكون مآلها قلناه وكذا لو تجوز المصنف واراد
بالاخراج ان المخصص كشف من عدم تعلق الحكم بالبعض لا انه كان داخلا تحت الحكم
فاخرج المخصص وهذا هو المعنى الحقيقي للاخراج قوله ولكن لا معظم بلاء اه اقول
يمكن ان يكون غرضه من هذا الترديد المراد احد الامرين احدهما ان العام في التركيب
التوصيفي مجموع المركب اللفظي وليس بجزء منه استقلالا في الدلالة حتى يحكم عليه بالعموم او
الخصوص ومدلول هذا التركيب هو كل طويل من بني تميم فاستعمل اللفظ في معناه
الحقيقي ويلزمه تحصيل المفهوم وهو المدلول الالتزامي التخصيص واخراج العفاد
فيعلم بتوجه المتكلم الى هذا المفهوم وما يلزمه حين التكلم فضلا عن لزوم قصد

الاخراج وتحقيقه وتنقيح عدم الاستقلال في افادته يظهر الفرق الظاهر بين قولك
حيوان ناطق ماشي مستقيم القامة فان الثاني لا بد لحمل المراد منه الا مع ضم
الناطق والثاني ان يكون العام هو الموصوف واخرج المتكلم بعض الافراد منه
بتوسط التوصيف وحكم على البعض الباقي ولا شك ان بعض بني تميم مثلا يلزم
استعمال المضاف اليه في المعنى العام اذ لا بعض الا للكل قوله الحكم على كل واحد
بشرط انتفاء اه اقول لا يظهر لي وجه لهذا الترديد واد جاء في الاستثناء الا
الفضل وقولنا والحكم على كل واحد بعد الاخراج الجهال منهم وجهلهم قوله
فاعلم ان العام المخصص لا بد اه اقول الحكم في العام يتعلق بكل واحد من افراد الكلي
لا بنفسه ولهذا لا تدعى قبح قوله رايت الشمس الجبهة الكلا ونقول بقبح رايت
كل شمس والحكم المخصص هو قولنا اكلت كل رمان حلو مع انحصار الحلو في الواحد لا
قولنا اكلنا الرمان الحلو اي هذه الطبيعة مع انحصارها في فرد واحد فاذا عرفت
هذا فاعلم ان ما ذكره المصنف لا ينطبق على شيء من المذاهب المشهورة في المراد بالعام
المخصص كما اسمعناك لان القائل بان العام حقيقة في الباقي يقول بتعلق الحكم بالفرد
او الفردين وبالجملة بما بقي لا بالمجموع الكلي وكذا من يقول بانه لا حكم الا بعد الاخراج
فان الحكم حقيقة يتعلق بما بقي كما صرح المصنف ره انفا بقوله ولكن يكون الحكم المتعلق
بالعام متعلقا بواحد من افراده او اثنين او نحو ذلك على انه لا معنى للاخراج
لا بالمتصل ولا بالمنفصل على الكلي المنحصر فيما يتعلق به الحكم الا في كلا في افهم المقصد
من قول القائل انا نحكم في مثل كل ماء لا ينجسه شيء الا الغليل متعلق بالماء الكلي
ولكنه منحصر بالكر فتأمل قوله اختلفوا في جواز التمسك بالعام اه اقول ممن ذهب
لجواز قبل الفحص عن المخصص العلامة ره في تهذيبه كما يظهر من دليله ويظهر ظن ان
القائل بالجواز قبل استقصاء البحث لا قبل البحث مطلقا والظاهر ما قلناه وقيل ان
هذا مذهب جماعة وبقي انه قول من القدماء وقد استضعف هذا القول جماعة
من الاصوليين والحق انه قوي متين ونشتغل ببعض ادلته مع ما استدل به العلامة

ده حتى

ده حتى يظهر ما نبيناه اليه ولكن الاحوط العمل بالمشهور قوله والاولى
الاستدلال عليه اه اقول حكم ره بعدم التتبع وما جاء مبتنيا لان قوله ولا
يحصل في العام قبل البحث عن المخصص مجرد دعوى بلا دليل بل الدليل الدال
على ان للعموم في لغة العرب صيغة مختصة تدل على حصول الظن بالمراد
بمجرد سماع العام وعدم ضم المخصص كما هو شأن الحقائق في تبادر المعاني
الحقيقية منها وما هذا الا لحصول الظن بانها المرادة منها فان تمسك بشيوع
التخصيص لعدم حصول هذا الظن فلا معنى للترقي في قوله بل الظن بالتخصيص
حاصل فمثل هذه العبارة يستعمل عند تمام الكلام الاول في افادة المدعى
وقد جعل بعضهم هذا دليلا منفردا تقريره ان شيوع المخصص صار سببا
لتساوي احتمالي العموم وعدمها او رجحان الثاني فلا دلالة للعام على العموم
او الخصوص من حيث التعيين وان ظن دلالته عليها اجمالا الا بعد الفحص عن
المخصص وما لا دلالة له ظاهرا لا يستدل به وبعد الفحص وعدم الوجدان
ان حصل الظن بعدم المخصص لا اقل منه جاز الاستدلال وربما حصل القطع
وان وجد المخصص عمل بمقتضاه وللمتكلف حمل كلام المصنف ره على ما قررنا بحمل
ما قبل الترقي على التساوي وما بعده على الرجحان ورد على هذا الدليل بوجوه منها
انه لو تم هذا لزم ان تكون نسبة صيغ العموم الى العموم والخصوص متساوية
او يكون المخصوص راجحا فاي معنى لدعوى تبادر العموم من هذه الصيغ
وللقائل ان يقول انا ندعي التبادر عند الغفلة عن المثل وهو ما من عام الا و
قد خص اذ يكفينا هذا القدر لاثباتنا الحقيقة كاثبات حقيقة المجازات الغالبة
الكثيرة الدوران مثلا لو فرضنا انا لا نسلم تساوي استعمال الاسد في الرجل الشجاع
مع القرينة مع هذا اذا سمعناه يتبادر الى اذهاننا مع الغفلة عن القرينة الحيوان
المفترس والقول بان هذا المثل اصل لا اصل له اذ الغرض منه المبالغة في شيوع
التخصيص وكثرته بالمخصص المتصل والمنفصل وهذا من الادب بعيد

حاشية: وقولك هو حيوان ناطق ماشي مستقيم
حاشية: مجازا فيما او بالباقي في المعنى وكذا من لا يقول بانه ره
حاشية: مخصص بر
حاشية: اليقين ذ
حاشية: حقائق ذ

يجوز العمل بالعام قبل الفحص ولا شك بدايته ومع ملاحظة هذا الكثرة كيف يحصل
الظن بان المراد هو العموم والجواب ان هذه شبهة في مقابلة الوجدان فانا وان لم نر
التخصيص كثيرا ولكن يسبق الى اذهاننا مع عدم ذكر المخصص العموم وما هذا الا لان
ارادة الحقيقة ظاهرة عندنا لا يعارضها التخصيص لا سيما بالمنفصل الذي لا يحكم بتحقق
الشغل الا بعد تامل بالغ ومنها ان المسلم هو شيوع التخصيص مطلقا واما بالمنفصل فلا
بل هو قليل بالنسبة الى العام الذي هو محل الاشتباه والذي نحن فيه هو المخصص المنفصل
لانه الذي لا يحتاج الى الفحص نعم لو ثبت هذا القسم من الشيوع لا ثر فيما نحن فيه
لانا اذا راينا عمومات كثيرة من غير مخصص ثم راينا المخصص لجميعها بعد حتى غلب
الظن ان العام الباقي على عمومه نادر فلا يحصل الظن بالعموم ح الا بعد التفتيش و
بعد حصول هذا التتبع لا ثمرة في هذه المسئلة ممتنع لان الظان بهذا التتبع يحصل
الفحص عن وجود المخصص نعم تنفع شهادته للغير انا كثيرا ما مثلها في هذه المقامات قوله
ولا اقل من الشك في صدق اه اقول يريد ان الذي يجب ان يحصل على تقدير عدم
البحث هو الشك في صدق الاطاعة لو عملنا بالعموم لا اقل منه ولا يحصل ح
رجحان التخصيص فيجب البحث وانت قد عرفت حصول الظن قبل البحث وان لم يكن غالبا
الم القائلين بوجوب البحث والفحص عن المخصص لم يقتصروا عليه بل قالوا لو بوجوبه
في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض فاورد عليهم بان هذا الدليل لو تم تماما
يفيد وجوب البحث عن المخصص لا غير قوله وفيه نظر لمنع عدم حصول الظن
اقول لم يدع المستدل السلب الجزئي بل ادعى السلب الكلي وهو انه لا شئ
من افراد العام بمظنون الارادة من حيث التعيين وان كانت ارادة الواحد
اجمالا قطعية لئلا يلغو الكلام وكذا ارادة غيره ظنية لندرة التخصيص الى
الواحد لشيوع التخصيص فايضا قوله ولا ينافيه ظن اصل المخصص لقلة
المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي يدل على انه يدعي الموجبة الجزئية وهي النقيضة
للسلب الكلي الذي يدعيه الخصم والظاهر ان مراده به ايضا منع السلب الكلي

ودحاصل

حاصله ان المستدل ادعى ان مع عدم البحث لا يحصل الظن بشئ من
افراد العام انه المراد او داخل فيه بطريق التعيين البعض لان مع حصول الظن با
المخصص يمكن في كل فرد ان يكون هو المخرج من غير ترجيح لفرد على الاخر
فيحصل الاجمال فلا يجوز الاستدلال فاجاب المصنف ره بانا لا نم انه يحصل
الظن لشئ من الافراد قوله ان ظن المخصص بنافيه قلنا ان ظن اصل
المخصص بنافي العموم ولا ينافي في ارادة الكثر الافراد لان الغالب المظنون
خروج القليل وبقاء الكثير وانت تعلم ان في هذا الجواب لان ارادة الكثر الافراد
انما هي بطريق الاجمال لا فاحتمال ان يكون ما علمنا به غير مراد ان علمنا بالبعض
او مشتملا على ما ليس بمراد ان علمنا بالكل قائم والاحتمال في الشق الاخير راجح
لان المخصص مظنون فيحصل الظن بالعمل بالمخرج مع العمل بالعموم فلا بد
من البحث فتدبر قال العلامة ره في يب ولا يجب في الاستدلال بالعام
استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد
الاستقصاء في طلب المجاز احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك
بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضي الجهل با
المشروط والجواب يكفي لعدم الظن وقال السيد الفاضل الشارح واعلم ان ابن سريج
قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصصه فان وجده
عمل بمقتضاه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنعه
الصيرفي وجواز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصص واحتج في ذلك
بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ
الا بعد طلب مجازه والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي
لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ
على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز ثم قال الشارح احتج ابن سريج
بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم يوجب

الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط مستلزم للجهل بحصول
المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا
لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود و
ذلك العدم مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل انتهى و
انت تعلم انه لا اتفاق واقع على ان طلب المجاز ليس شرطا للتمسك بالحقيقة مطلقا
لا بطريق الاستقصاء ولا لغيرها وكلام الشارح صريح في ان المقصود البحث
والفحص مطلقا وانما ادرج العلامة ره لفظ الاستقصاء لان الخصم قائل به و
لما كان الدليل دالا على نفي البحث مطلقا ايضا بعد حذف لفظ الاستقصاء الكتفى
به رد القول الخصم واثباتا للمدعى واورد على هذا الدليل ان الفرق بين العام و
الحقيقة متحقق فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم
مجازا بسبب هذه الكثرة قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ
محمول على الحقائق والجواب اولا منع تحقق هذه الكثرة لان المثال صدر منا لغة
ولا عبرة بها في تحقق الحقائق وثانيا تسليم ومنع معارضة اصل الحقيقة بحيث تصير
متساويا او مرجوحة وقد تقدم ما ينفعك في هذا المقام قوله ويمكن الاستدلال على
الجواز اه اقول اجاد وافاد لكنه لا مجال للتوقف فيما يستفاد واما ما يتراءى من
قوله اذ لا يحصل القطع بعدم المخصص بدون ذلك من حصول القطع بعد الفحص
عن المخصص في جميع الكتب الموجودة في هذا العصر فلا يخلو من نظر فان كان مراده العلم
العادي الذي لا ينافيه الاحتمال اذ قرب زمان الكليني ره انما لم يكن العام موجودا
في كتابه والخاص في غيبة فكيف بالشيخ واضرابه فاني لنا القطع مع ضياع جل الاصول
والكتب ولم يدع احد من المشايخ فيما اظن حصول الجميع عنده مع انك لو فرضت
اطلاعك على المجموع وجوزت تاخير البيان عن وقت الخطاب ولم يتفق للتامل او
المخاطب وغيرهما احتياج الى العمل لكان محتملا عندك ان يكون العام في كلام
المعصوم عليه السلام خاصا في الواقع فكيف مع عدم الاطلاع نعم يحصل القطع بحكم الله

الظاهري

الظاهري وهو الذي يجب على المكلف العمل به لا بالحكم الواقعي فيكون المقطوع
به في الحقيقة احد الامرين اما عدم المخصص في الواقع او عدم امكان اطلاعنا
عليه بعد الفحص التام في الكتب الموجودة في زماننا فاي العلوم بالعلم العادي
غيرهما في الاحتمال هو الشق الاخير والظاهر ان مراد المصنف ره ايضا هو هذا الاخير
فنعمل بالعام وان كان الفرد الذي علمنا به خارجا عن حكم العام في الواقع اذ هم
كلفوا بالتبليغ ونحن تكلفنا بما بلغنا وقد بلغنا العام فنعمل به حتى يظهر ما ينافيه
فاذا قيل لم عملت بهذا الفرد من العام فالعذر واضح اللهم الا ان يحصل علينا نص
دال على التوقف عند سماع العام قبل القطع بعدم المخصص في الواقع ودونه خرط القتاد
وممن ذهب الى جواز العمل قبل الفحص المولى الاوحد المدقق ره في حاشية المعالم و
استدل عليه بدلائل ونحن نذكر بعضها وان كان واحد منها متحد المأخذ
مع ذكره المصنف ره بجودة تقريره وفوائد اخرى قال ره ثم الحق ان القطع
والظن لا يشترط في شئ من الادلة بوجوه الاول ان الدليل الدال على
على العمل بخبر الواحد وهو ان الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخبر
الواحد ومثلوا لذلك امثلة وشاع ذلك وذاع ولم ينكر احد عليهم
والا لنقل الينا بالعادة يجري نظيره هنا بان يقال لم يطلب احد من
المتنازعين في مسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويفتش عن المعارض
والمخصص بل سكتا اذا بلغ بالقبول والا لنقل الينا نصا واجماعا على
عدم البحث عن المخصص واذا ثبت عدم البحث في خبر الواحد عن
المخصص والمعارض ثبت في الكتاب بطريق اولى على انه يمكن ان يقال معلوم
من شان الصحابة والتابعين انهم حين احتجاج احدهم على صاحبه بالآية
الظاهرة في معنى او المتن ولم يعهد منا الى اذا قلت علينا الآية لم يكن يجيبه بانه لا حجة
فيه فلعله مخصوص او مأول فانتظر حتى ننظر في تخصيصه وتأويله ولم يسمع
المقابلة بمجرد ذلك بان هذا الدليل مما يرجى تحقق المعارض فيه فلننتظر حتى تره

و ترصد ما يؤدي اليه البحث من احدهن المعتبرين فالثاني قوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فيه بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن
المخصص تثبت واي تثبت فان قلت هذا انما يتم في نفي اشتراط القطع واما اشتراط
الظن فللخصم ان يدعي ان المعنى ان الخبر الذي يفهم منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت
عند مجيء العدل به واما الخبر الذي لا يظن بالمراد منه فخارج عن مدلول الاية و
مفهومها قلت لفظ الاية مطلق لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو صح فيه لجاز لنا ان العمل
في الخبر الواحد مع تقييده بخبر يظن بقصد الراوي ويقترن بقرينة وشبهها واما
المجمل فخارج عن الاية بالاتفاق ولا اتفاق فيما نحن فيه وبدليل العقل وهو امتناع
العمل به لعدم ترجيح معنى على معنى اخر وحمل العام على احد الصيغ المشتركة حتى لا
يكون فرق بين القول بان للعموم صيغة مختصة به وبين القول باشتراك
جميع الصيغ التي يظن بها العموم بينه وبين الخصوص في المعنى ورجوع على
استواء ولا وجه لا فرق من القولين الحاصل ان العقل يستقبح ان يتعبدنا
الحكيم بالمجمل او بخلاف العام او بخلاف العرف والعادة دون الثاني ثم قال و
الحاصل ان الدلائل الدالة على العمل بالظن لو تم دلالة البحث عن المخصص
المعارض غير واجب والعجب ان اكثر الاصوليين في هذه المسئلة اتفقوا على
اشتراط الظن او القطع متمسكين بما ترى ولم يتفطنوا بها العمدة لاصولهم الممهدة
في غيرها والضوابط التي حررناه كلنا انتهى وظهر من كلامه ره ان البحث عن
وجود المعارض ليس لازما فلا نقول لانه اصل نافع يدل على ان المطلوب الاصلي منا
العمل بما بلغنا من المعصوم ع من باب التسليم سواء كان حكم الله الواقع او صدر تقية
بل لو لم يصدر عنه ع وكان الراوي ثقة عندنا كاذبا في الواقع اولا لكان لازما
عليهم ع ان يقولوا لشيعتهم اذا بلغكم عنا حديث او وصل اليكم احل فتثبتوا او
تفتشوا عن المعارض فان اطلعتم عليه فعليكم بالترجيح لعلكم تظفرون بحكم الله
الواقع ومع ستر طرقها فانها اخذتم وحكم ولم يصل الينا حديث بهذا المضمون

و لو فرض

و لو فرض وجوده لكان من بعضهم سلام الله عليهم لبعض اسئلتهم او
المتقدم والمتاخر منهم ع مكلفون بالتبليغ والناس متفقون في حكم الله تعالى
قوله اذا ورد عام وخاص متنافيا فاما ان يكونا من الكتاب
اقول ماذكره المصنف ره بعضها احتمالات عقلية مع قطع النظر عن الواقع
لان الكتاب قطعي السند وايضا لا يتصور القطعيان متنافيان في صورة عدم
تاخير الخاص عن وقت العمل اذ يكون ح بيانا كما ذكره المصنف ره ومعنى كونهما
قطعيين متنافيين لا دلالة لهما على منطوقهما نصا لا احتمال فيه فيلزم في الصورة
المذكورة التناقض الصريح بحسب الواقع اذ مقتضى العام المقطوع به هو الحكم على
جميع الافراد في الواقع ومنها الخاص ومقتضى الخاص المقطوع به الذي فرضناه
بيانا خروجه عن الحكم في الواقع **قوله** وعلى كل تقدير فالتنافي اما ان **اقول** ان
كان مراده المنطوقين والمفهومين ان يكون احد المنطوقين مدلولا للعام
والاخر للخاص وكذا المفهومان حتى يكون المعنى ان التنافي اما ان يكون بين
منطوق ومنطوق احدهما اعم من الاخر وكذا المفهومان فمعناه واضح و
لكن في دلالة اللفظ قصور وان كان مراده غير ذلك مثلا ان لا يكون احد
المفهومين او المنطوقين اخص من الاخر فاندراجه في عنوان المسئلة لا يظهر
له وجه والاولى عندي تقسيم الادلة الاولى الى العام والخاص المقترنين الى
اخر العشرة واسقاط الوسائط من البين ثم الاشارة بتقسيم اخر نافع في المقام و
هو ان العام والخاص المتنافيين ظاهرا اما ان يكونا جميعا في الخبر او يكون احدهما
في الكتاب والاخر في الخبر ثم اما ان يكون من النبي ص او من العترة الطاهرة عليهم السلم
ولا يتحقق في هذه القسمة ما يمكن ان يكون ناسخا الا في الاخبار النبوية اذ
لا يتصور النسخ بعد انقطاع الوحي وقد يستشكل عدم تحققه في اخبارهم ع
بانا كثيرا ما نرى الخاص مثلا في كلامهم ع والعام في الكتاب او في الخبر النبوي ص
ولا شك ان الخاص ح يكون وروده بعد حضور وقت العمل بالعام فلا بد ان

هذه اربعة اقسام وعلى كل تقدير اما ان يكونا قطعيين او ظنيين او العام قطعيا والخاص ظنيا او بالعكس ... وعلى كل تقدير اما ان يكونا منطوقين او مفهومين او منطوق العام ومفهوم الخاص او بالعكس ... ان يكون العام والخاص معلومي التاريخ ... او مجهولي التاريخ ...

يكون ناسخا وقس على هذا اذا كان العام في كلامهم والخاص في الكتاب والسنة
وكذا اذا كان كلاهما في كلامهم ع مع ورود احدهما بعد حضور وقت العمل
بالاخر وكان منع تحقق مثل هذا مكابرة والحق انه يتصور ابتداء النسخ منهم
لا ابتدائه واظهاره ره بيان ذلك انهم ع كانوا مستودع جميع احكامه وقد اسر
النبي ص اليهم ان الحكم الفلاني باق الى زمان كذا فاذا حضر النسخ نليبيّن
وهذا الحين بيان حكم النسخ فاما انه لم يظهره لجميع الامة فهو لمصلحة رآها
كما في عدم بيان المجملات المتشابهات وقد خطر ببالي هذا الاحتمال منذ دهر طويل
ثم ظفرت عليه في كلام بعض الاعلام **قوله** او العام فقط والخاص فقط **اقول**
الاولى ان يراد بالجهل بالتاريخ عدم العلم بتقدم احدهما وتاخر الاخر وهذا
شامل لصورة الجهل بتاريخ احدهما او تاريخهما معا وهو الذي يتفاوت
به الحكم ويبحث عن حاله واما نفس الجهل بالتاريخ مع قطع النظر عن حال التقدم
والتاخر فليس مطمحا في هذا النظر ولهذا ترى القوم لم يقسموا جهل التاريخ
كما قسمه المصنف ره **قوله** وقد وقع الخلاف في **اقول** لا بأس ان نشير الى ادلة
بعض الاقسام مما ذكره القوم لان المصنف ادعى الظهور في البعض من غير ان
يذكر الدليل كانه اكتفى بما في المبسوطات والا فليس الحكم بديهيا فنقول لكم في
قولهم ان العام والخاص القوليين اما ان يكونا مقترنين وهو ان يكونا في كلام يعد
واحدا بحسب العرف ولا ريب في كون الخاص بيانا ح اذا كان متصلا كالشرط والاستثناء
واخواتهما سواء كان مقدما في الذكر او مؤخرا ان جاز التقديم فالظاهر ايضا ان نقل
الاصوليين ليس الدليل الا المنفصل وهو الذي يبحث عن حاله وتنافيه مع العام فنقول
ان اقتران المنفصل لعله يتصور فيه التقديم والتاخير ايضا ولا يتصور ان يكونا
معا في زمان لان الكلام تدريجي الوجود ولا شك ان العرف قاض بان الخاص بيان في كلا
التقديرين واحتمال النسخ لو جوزناه قبل حضور وقت العمل يرجع هنا لانه لا نعلم مصلحة
في ان يحكم المتكلم حكما عاما ثم يظهر دفعه بلا فصل لان المصلحة المتصورة ليست هنا

هذه الف ومائة وستة وعشرون ... الى ... المؤخر ... المبعد ... وقت العمل او قبله ... سبحانه وتعالى ... وتسعون ...

ذكر فيه ... تعدادها ... التفصيل ... وتفتيش ... على التفصيل ... التطويل بل نقول المراد بالظن ... الدليل ... شرحا ... المفهوم المراد ... على اعتباره ... تفصيله ... ان شاء الله

العمل بالعموم

العمل بالعموم في زمان مع اعتقاده استمراره ظاهرا اليتيا بالمكلف عليه
اذا المفروض عدم حضور وقته ولا الاجراء في مجرد الاعتقاد ولان المخاطب
لا يعتقد شيئا الا بعد تمام الكلام والصراف المتكلم عنه الى غيره والمفروض
كونهما في كلام واحد عرفا واحتمال ان يكون هناك مصلحة لا نعلمها احتمال مرجوح
عند العقلاء ولهذا نراهم يحكمون بكون الخاص بيانا لا نسخا في اوايل عقولهم
وليس غرضنا في هذا المقام الا دعوى الظهور هذا حال الاقتران واما تقدم العام
فيكون على وجهين كما اشار اليه المصنف ره الاول ان يكون بعد حضور وقت
العمل فاقول لا ريب في كون الخاص ناسخا اذا حضر وقت العمل بالعام فعمل المكلف بهذا
الخاص ايضا ثم بين الشارع له ان حكم هذا الخاص مغاير لحكم العام واما اذا جوزنا
ان يامر الشارع المكلف بعام وهو يعلم انه لا يعمل به عند حضور وقت العمل بالعام بل هو
ناسخ او مبين تاخر عن وقت الحاجة لكون المتكلم عالما بتعذر حكم هذا العام في
مورد ذلك الخاص كما ذكره المصنف ره وكون المتكلم عالما بان الخاص مبين في الواقع او
ناسخ ليس بمفيد لنا اذ نحن لا نعلم الا حاله وورد بعد حضور وقت العمل ولم
يعمل به وهو كما عرفت محتمل للامرين عندنا لكنا لا ان يكونا عالمين بان
المتكلم انما اخر بيان علمه بتعذر حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص فح يمكن دعوى الظهور
بمعنى انه ظاهر معلوم لا بمعنى انه راجح كما ادعاه ره ولكن لا شك في ندرة عام وخاص بهذه
الخصوصيات ان لم نجزم بعدمه ثم ان ثمرة كونه ناسخا ومبينا اذا تعين احدهما
بعد ان لا يعمل به المكلف تظهر للمجتهد وتقليد المكلف في صورة وهي القضاء على تقدير
كونه تابعا للاداء اما موجبا اذ كونه ناسخا يقتضي ان يكون مطلوبا في الوقت الاول فينقضي
في الوقت الثاني واما على تقدير كونه مبينا فلا والثاني ان يكون قبله وكونه بيانا ظاهرا
واما تقدم الخاص فيعلم ان العام المتاخر ايضا يحتمل ان يكون ناسخا ومبينا وقد
ذهب الى كل فريق وان كان الثاني اشهرهما استدل على المشهور بانهما دليلان تعارضا و
العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص اذا كان وروده قبل حضور وقت العمل بالخاص وهو ان

... اذا ورد عام وخاص ... الخاص ... الاول ... العام ...

كان بعده ولا كان العمل بالخاص فانه يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيه وهو هين عنده فيحمل المحذور بين فكان اولى بالترجيح وقيل في علته بحمل ندرة النسخ وكون التخصيص اهون منه ان التخصيص دفع والنسخ دفع والدفع اهون من الرفع لان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى العلة واما الرفع فهو ابطال استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة وفيه وجوه الا انه لا معنى للرفع بالنسبة الى الشارع اذ ليس له علم حادث بمصلحة الشيء بل النسخ اظهار لانتهاء زمان التكليف لان الشارع كلف بطريق الاستدامة ثم ظهر عليه مصلحة لم يكن يعلمها فرفع الاستدامة وابطلها وثانيا انه مبني على اصل فاسد وهو عدم احتياج الباقي في البقاء الى العلة وقيل علته ان التخصيص شايع والنسخ نادر والحاق الشيء بالاعم الاغلب اولى وهذا مثل السابق من طريقة المصنف بعيد اذ ليس مثل هذه الدلالات الظنية معتبرة عنده في اثبات اصل اصيل اصولي ولا يحضرني الان دليل اقاموه على هذا بحيث تطمئن النفس اليه ولا ادري من اين حكموا بترجيح التخصيص على النسخ ثم اعلم ان العام والخاص الذين وصلا الينا من الائمة ع يمكن العلم بتقديم احدهما على الاخر من جهة تقدم الراوي والمروي عنه واما العلم بورود العام بعد حضور وقت العمل او قبله فلا بد فيه من نظر اخر وكلاهما موكولان الى المجتهد حين ملاحظة الخبرين وليس النظر فيهما وظيفة الاصولي ولكن نقول ههنا ان طول الزمان بين صدورهما من المعصوم ع يبعد ان يكون ورود المتاخر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم كما في قصره يكون هذا الاحتمال غير بعيد مثلا لو فرضنا ان النبي ص اخبر بالخاص والصادق ع اخبر بالعام او بالعكس فمن البعيد ان لا يحتاج احد في هذه المدة الطويلة الى العمل بما قال النبي ص حتى يحضر زمان صدور الخبر عن الصادق ع وهكذا كلما فرضنا المدة اطول من الاخر يكون الاحتمال ابعد وكذا لو فرضنا احد الخبرين صادرا من امير المؤمنين ع والاخر

من الكاظم

من الكاظم ع او من القائم ع فيكون احتمال النسخ اظهر لا سيما اذا كان الراوي للخبر المتاخر غير ذي تقدم في العلم وكانت المسئلة مما لا يحتاج اليه الا نادرا لان في هذه الصورة يكون احتمال علم الراوي ببيان المقدم ابعد نعم لو كان الراوي مثل محمد بن مسلم مثلا وكانت المسئلة من الطهارة او الصلوة فح لا يبعد دعوى علمه بالخاص المتقدم وان كان صادرا من النبي ص فيصير كونه بيانا قريبا وانت قد عرفت ان احتمال النسخ بالمعنى الذي مر ذكره ليس ببعيد في احاديث العترة الطاهرة وقد ورد الامر عنهم بالاخذ بالاحدث فالاحدث كما يجيء في باب التراجيح وقد قالوا ايضا بقول مطلق بانه اخذ ثم من باب التسليم وسعكم وقد نقل الجمهور ايضا عن ابن عباس انه قال انا كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فح لا يبعد العمل بالعام المتاخر ولكن الاحوط العمل بالمشهور ما لم يعارضه احتياط في العمل فلا فرق بخلاف هذا كله في صورة العلم بالتاريخ واما مع الجهل فقالوا انا لما بينا ان في صورة الثلث نعلم بالخاص في صورة الجهل لا يخرج عن احد من الاقسام الثلثة ظهر حكمها ايضا قوله فالظاهر بانية الخاص للعام ح اقول قد عرفت حال الظهور وعرفت ايضا ان كثيرا من الاحتمالات لا اصل له قوله ومنع السيد المرتضى ره والشيخ ره اه اقول الاطلاق في كلام السيد مقابل للتفصيل الاتي قوله عدم ثبوت حجية خبر الواحد مطلقا اقول اي سواء كان له معارض من ظاهر القران ام لا قوله الا قل تجويز ما كون عمومات اه اقول هذا الدليل على ظاهره يدل على عدم حجية جميع الظواهر القرانية بمجرد احتمال التجويز سواء في ذلك العام وغيره وسواء في ذلك التفحص عن القرينة وعدمه لان مع التفحص وعدم الوجدان احتمال الوجود باق على حاله فيجوز ان يكون عمومات القران وغيرها من حقايق مقترنة بقراين يظهر المقصود بها للمخاطبين ومع ذلك فلا نعلم حجيتها والجواب انه قد مر انا مخاطبون بالخطاب كالحاضرين فعلى المتكلم ان ينصب للمخاطبة قرينة تدل على مطلوبه اذا لم يرد

الظاهر فاذا حضر وقت عملنا ولم يصل الينا ما يصرفنا عن ظاهر ما كلفنا به نعمل بالظاهر والعذر واضح فان فرضنا ان الظاهر غير مراد له وانه نصب القرينة مع عدم بلوغها الينا لا سيما مع الفحص بقدر الامكان فلا يفرق في ان هذا التجويز مشترك بين ظواهر الكتاب والسنة فيلزم منه عدم حجية ظواهر الثاني بالنسبة الينا فما هو جوابه فهو جوابنا فالصواب ان يفرق جهة التوقف بانا لما جوزنا كون عمومات القران حين النزول مقترنة بقراين يظهر منها المراد وقد اخبرنا عدل بالتخصيص قوي هذا التجويز بحيث صار ارادة العموم مشكوكا فيها فلا يجوز العمل به ولما كان العمل بمثل هذا الخبر ايضا مشكوكا فيه لما سيجيء من عدم الدليل على حجية خبر الواحد مطلقا توقفنا والظاهر ان مراده ما قلناه ولكن عبارته قاصرة عن المرام ويمكن منع حصول الشك بمجرد الخبر اذا شككنا في جواز العمل والعلم بل العرف يؤيد المنع لان المولى اذا امر عبده بامتثال حكم عام على الظاهر تتوقف لاخبار مخبر بالتخصيص مع انه لا يعلم رخصة من المولى في العمل بمثل هذا الخبر فالظاهر توجه ذم اهل العرف اليه وما هذا الا لرجحان العمل بالظاهر عندهم قوله الثاني لو فرض طرح اكثر الاخبار اه اقول فيه نظر اذ لا منع جمع بين ظاهر الكتاب وباطنه بل الظاهر ان الائمة ع قد استدلوا بظاهره ثم فسروه في موضع اخر بخلافه فليراجع مظانه من اراد اليقين قوله الثالث الروايات المتكاثرة الدالة اه اقول ان اريد بعلم القران القطع بمراد الله تعالى منه في جميعه فلا شك في اختصاصه منهم والروايات شاهدة عليه لكنه لا يدل على مقصوده وهو عدم جواز العمل بالظواهر القرانية بعد ما حصل الظن بالمراد منها لعدم توقف هذا الظن على العلم والقطع بجميع ما اشتمل عليه وان اريد ما اشتمل العلم بالبعض والظن بالبعض فليس منحصرا فيهم والروايات لا تشهد عليه قوله فانه انما يعلم القران من خوطب به اقول لا شك في ان الله تعالى انزل مع رسوله

الكتاب

الكتاب بالاعباده وخاطبهم فيه بخطابات احكامية كالامر بالصلوة وايتاء الزكوة وقص عليهم قصصا ووعظهم واوعدهم والنبي ص بلغ ما انزل الله اليه ولم يفسر جميع الالفاظ القران للناس لانه كان بلغتهم فهموا واولا من امن به من اولاد ادم ع فلا يجوز لاحد ان يدعي ان شيئا من القران لا يعلمه احد وعلمه مطلقا منحصر في النبي ص والامام ع بل الذي يدعى وهو الحق ان جميع القران تفسيره وتاويله وظاهره وباطنه منحصر فيهم وهذا هو المراد من قوله ع انما يعلم القران من خوطب به يعني به النبي ص فانه الذي به خوطب خطابا كاملا شفاهيا والخطاب الى الغير انما يكون بتوسط واما الائمة فهم في حكم النبي ص لانه يجب عليه ايداع العلوم جميعا مما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة عندهم لا وصيائه فاذن لا يدل الخبر على مطلوبه وهو عدم حجية ما يفهم منه ظاهرا نعم لو دل دليل على ان ما يفهم منه ليس مرادا وان حجية الظواهر مشروطة بالعلم بجميع القران ولا تحقق المشروط مع عدم شرطه لكان هو المثبت لما استدل به المصنف ره وانما ينفع الخبر لاثبات عدم وجود الشرط فينا لاختصاصه بالنبي ص ومن قام مقامه قوله ومنها ما رواه في كتاب الروضة بسنده عن ابي عبد الله ع اقول هذا الحديث يدل ايضا بظاهره على اختصاص العلم بجميع القران بهم ع لان قوله عز وجل فيه تبيان كل شيء يدل على ان جميع الاحكام يستنبط منه ولا يدعي ان غيرهم لا يقدر الا على استنباط القليل وهو ادعى انهم اهل القران الذين يعلمون كل الاحكام منه ولا يحتاجون الى قياس ونحوه اقول قوله ومنها ما رواه في الاصول بسنده عن القائم ع اقول ان كان المراد بالانباء هو بحجة الله القطع الواقع المستنبط من الكتاب فلا شك في انه يتوقف على القطع بجميع ما يتوقف عليه هذا الاستنباط وهذا القطع يحصل للمعصوم ع بالنسبة الى جميع الاحكام المستنبطة من القران واما غيره فان حصل له قطع في قليل من المسائل لا اجتهاد بل لان اكثر ما يحصل فيه القطع

من المسائل الضرورية التي ليست محلا للاجتهاد لكن انحصار هذا المعنى فيه
انما قصد الافتاء بجميع الاحكام المستنبطة على النحو المذكور لا يفيد على انه لا يدل
على انه لا يجوز لنا الافتاء بظاهر القران لان معنى الافتاء على راي المخاطب هو
القطع بان ما ادى اليه اجتهادنا المعنى وهو الظن والقطع بحكم الله الواقع هو
حكم الله في حقه وحق مقلده بمعنى انه يجب عليهما العمل به وهذا الظن يحصل لنا
من ظواهر المحكمات على راي المجتهدين والعلماء بظاهرها الذي هو محل النزاع ليس الا
مثل هذا الافتاء كالقطع بان ما يفهم من ظاهر الكتاب والسنة حكم الله تعالى في
حق المكلفين بالمعنى الذي سلف وان كان المراد منها القطع بحكم الله الظاهر
فهو لا يحتاج الا الى الظن بان دليل الحكم العلاني محكم غير منسوخ سواء كان ناسخا
ام لا وهذا الظن لا يحصل الا لغير المعصوم ع فان قلت نعم احتمال المعنى فنقول
على المعنى الاعم من القاطع بالواقع والقاطع بالظاهر والمراد بمعرفة امور الاربعة
معرفتها على حسب الوسع ظنية كانت او قطعية وينبغي التنبيه على امور الاول ان
النسخ لينة عارضة للمعنى لا يتوقف فهم عليها لانها عبارة عن كون حكم دافعا لاخر
على الظاهر وانما قلنا على الظاهر لان الواقع الحقيقي لا يتصور لبنية الا الله تعالى كما اشرنا
اليه في اول المبحث وانما الاحكام والتشابه فهما من عوارض الدلالة فان اللفظ
ان كان دلالته على ما اريد منه ظاهرة قطعيا او ظنيا يكون محكما والا فهو
متشابه وليس الغرض من معرفتها الا حصول القطع او الظن بالمراد والتوقف
الا ان يظهر ويحصلان مع العلم بالوضع الواحد والمتعدد والعلم بالقرائن
والمراد من العلم هنا ما هو اعم من الظن الثاني ان طريق معرفة
عروض هذه النسبة قد يكون من جهة الرواية متواترة كانت او احادا منتهية الى
المعصوم ع او لا كان يروي عدد المتواتر او الاحاد ان الحكم المستفاد من
اية خاصة كان معمولا به في زمان ثم نزلت اية اخرى منافية له ولو منافاة
النفي والاثبات فامر النبي صلى الله عليه وسلم بالعمل بها وترك الاولى اما اذا انتهى الى المعصوم

فيكفي ان يقول هذه منسوخة بهذه وقد يكون من غير جهة الرواية مثل
ان نعلم اية دالة على حكم واية منافية لها بحيث لا يجتمع معها وكان العلم بتاريخهما
حاصلا لنا قبلا وبعد نعلمنا من تاريخ المتاخرة انها نزلت بعد حضور وقت
العمل بالاولى وربما حصلت من غيرهما بين الطريقين الثالث ان السيد المرتضى
ره على ما نقل عنه قال ان تاريخ نزول الايات القران مضبوط محصور لا خلاف
فيه فلا يحصل اشتباه فيه وقال بعض الافاضل انه قد يحصل فيه الاشتباه اما
لفقد النقل او الاختلاف فيها ولعدم اطمينان النفس به اذا عرفت هذا
فنقول المستفاد من هذا الحديث الشريف هو ان الافتاء بحكم عن اية مشروط
بان يحصل للمفتي قطع او ظن بانها ناسخة او منسوخة بعد الفحص اذا كانت
محتملة لواحد منهما فان حصل فيعمل بمقتضى ما حصل والا فان حصل القطع او الظن
بعدم عروض هذه النسبة فيعمل بمقتضى العدم وان حصل التردد فيعمل بموجبه ولا ريب
ان الظن لا اقل منه كثيرا ما لا يحصل الا بمعرفة جميع الايات المتعلقة بالاحكام و
امتياز ما يتعلق به الحكم عن غيره وان كان لما يتعلق به تعدد ثم فهم المنافات وعدمها
في المتعدد ثم ملاحظة التاريخ واما اصالة عدم النسخ فلا يفيد الظن باحدهما ولا
الظن بعدمها ظنا حاصلا بعد الياس عن الاطلاع عليها ولا يتحقق شرط الافتاء في افتاء
من يفتي بمضمون اية باعتبار الظن باستمرار حكمها لاصالة عدم النسخ او كونها دال و
المظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب فان قلت ان الغرض من هذا الاشتراط هو الاحتراز
عن الافتاء بخلاف الواقع بقدر الامكان لا محترزا عن الخطاء بقدر الامكان لا استيفاء القطع
بان المعارض والمخصص موجودان في الادلة بطريق الاجمال مثل القطع بتحقق الناسخ و
المنسوخ والمحكم والمتشابه في القران اجمالا قلنا ان الدليل القطعي وكنا على جواز العمل
بالظن المستفاد من حقايق الالفاظ والعمل بخبر العدل من غير تقييد وان لم تامن معه
من الوقوع في الخطاء فيجب على المفتي ابتغاء الفحص عن المعارض والمخصص بقدر الامكان
ليكون محترزا عن الخطاء بقدر الامكان ومن يدعي التقييد فلا بد له من دليل وقد

تكلمنا مع ما قالوه في هذا المقام في المبحث السابق ولعل الفرق بين معرفة المخصص والمعارض
والناسخ خصص الاشتراط بالاخير لان النسخ قليل يمكن معرفته بفحص قليل ولا يلزم منه عسر
اما المعارض والمخصص فاكثر من ان يحصى فلهذا جواز العمل بالظن الحاصل من اصالة عدمهما
الى ان يظفر بهما قوله والظاهر ان المحكم ما اريد منه ظاهره اه اقول المتشابه هو المشتبه
الملتبس ماخوذ من الشبهة لان احد الشبهين يلتبس بالاخر فلا يعرف احدهما من الاخر
فاطلاقه على ما لا ظاهر له ظاهر واما اطلاقه على ما له ظاهر واريد خلاف ظاهره فان علم ان ظاهره
غير مراد ولم يعلم المراد منه فالظاهر اندراجه تحت ما لا ظاهر له اذ المراد منه ما لا ظاهر له
يستفاد منه سواء كان له ظاهر لم يرد او لم يكن له ظاهر وان لم يعلم فاطلاق المتشابه عليه ان ثبت
في شرع او عرف فهو المتبع والا فيكون بحسب التفسير بالراي واما الاستدلال عليه بقوله
عز من قائل يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله فلا ريب انه يدل على
ان الذي في قلبه زيغ يعرف المتشابه فيتبعه طلبا للفتنة وطلبا للتاويل ولا شك
في ان حمل المجمل على احد معنييه من غير دليل بل بمجرد الهوى قد اتبعه طلبا للفتنة والتاويل
واما من يحمله على ظاهره مع عدم القرينة في الكلام على ان ظاهره غير مراد فاين
طلبه للفتنة والتاويل قوله ومنها ما رواه بسنده عن امير المومنين ع اه اقول
هذا الحديث مع حديث معاوية وسلمة ظاهر في اختصاص علم الجميع بهم قوله ومنها ما رواه
عن الصادق ع اقول الظاهر ان المراد الافتاء من غير دليل معتبر شرعا واما القول بما
يظهر من القران فهو قول بما سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكيف لا وهم حثونا على
عرض حديثهم على كتاب الله والعرض على الكتاب العشر بالخبر عرض في الحقيقة على الخبر
قوله ومنها ما رواه في تفسيرها اتوا لنا عن ابي جعفر ع اه اقول الظاهر ان مراده ع
من التفسير ليس بيان ما يفهم العرب من الحقايق والمجازات الشايعة بل بيان ما
خفي عليهم قوله ومنها ما رواه الشيخ ره اقول هذا الحديث يدل على ان الافتاء مشروط
بمعرفة الناسخ والمنسوخ والخاص والعام من الكتاب والسنة ولا بد من حمله على ما
يتعلق بالمسئلة المفتي بها وحمل وجوب السؤال على ما يحتاج الى السؤال من المتشابه
والله اعلم

وما يشك في نسخه وعمومه مثلا لما مر قوله قد اشار الطبرسي اه اقول الظاهر من
التفسير تفسير المجملات وبالجملة ما لا ظاهر له اذ نرى الطبرسي في تفسيره يبين المعاني الحقيقية
والمجازية الظاهرة من غير استناد الى اثر الصحيح وغيره قوله اذا ورد عليكم
حديث فوجدتم اه اقول يدل بظاهره على عدم جواز العمل بخبر الواحد وان
كان عدلا ما لم يقترن بواحدة من هاتين القرينتين ويمكن التخصيص بحديث
في قولهم ع حديث يجيء من لا نثق به اما مطلقا او مع معارضته بحديث الثقة اذا لم
يقترن الثاني بواحدة من القرينتين فنعمل بالاولى ومع اقترانه والاولى بالثانية قوله
ويمكن الجمع بحمل هذه الاخبار على الاخبار اه اقول يابى عن هذا الاحتمال ما ورد عنهم
من حمل حديثهم على القران قوله او حمل المخالفة اه اقول هذا اظهر الوجوه
قوله اذا كان ارادة العموم اه اقول ان كان المراد حصول القطع من الاثر
الصحيح بعونة القرائن فما ذكره واضح وان كان المراد بالعلم الظن او ما يشمله
فنقول ربما يحصل من الخبر المخصص ظنا اقوى من الظن الحاصل من الخبر الشاهد
على العموم لرجحان حاصل للاول دون الثاني فلا يصح الحكم بالبطلان على الاطلاق قوله
منحصرة في الائمة ع اقول هذا هو الظاهر من الاحاديث وليس لنا دليل الا في قليل منها
وما نقل عن الصدوق ومنصور وره لانها قيل قول منصور قلت كل ما لو لا
شاهد عليه ثم الظاهر ان ما كان في الكتاب من حكم الظواهر المتفق على كونها ظواهر
اعني التي يقطع بالمراد منها او يظن به كل عارف باللغة مع قطع النظر عن الخارج قد
صار ضروريا في الدين او المذهب فلا يحتاج المجتهد في البحث عن حاله وما ليس بظاهر
عند واحد وظاهر عند اخر او يدعي احد ظهوره في معنى والاخر في معنى اخر وليس له
معنى اصلا فالظاهر رجوعه في الحكم الى الاخبار وما نحن فيه من القسم الاخير عند
البعض قوله وايضا فان الظن الحاصل اه اقول يريد ان القطع وهو الاجماع
دل على وجوب العمل بخبر الواحد لو لا مخالفته لظاهر الكتاب وهذا الظن فيه مبني
على كون بعض الالفاظ موضوعا للعموم وهو ظن مستفاد من اعتبارات واستقراءات

نا قضة ومع ذلك فهو ظنّ ضعيف بعد ملاحظة كثرة الاختلاف الواقع في
هذا الموضع لان كثرة الاختلاف تدلّ على ان في ماخذ المسئلة غموضا فيحصل
في احتمال الاشتباه فيه رجحان ويتقوّى بذلك الرجحان ويصير الظن ضعيفا الا
ان يضمحلّ فطرح الخبر لاجل هذه المخالفة يكون طرحا للمظنون القوي باعتبار
المظنون الضعيف وهذا مما لا يجوّزه العقل وانما قلنا المظنون القوي لان ظنّ
المخالفة وان كان ضعيفا يصير سببا لعدم القطع بان الخبر يجب العمل به لان الاجماع
انما وقع على العمل بما يعلم عدم مخالفته او لانا لا نظن بمخالفته لا بما لا يعلم مخالفته
وان حصل الظن بها وربما توهم متوهم ان غرضه ره ان الظن بكون العموم مرادا ما
ضعف لشيوع التخصيص والظن بكون الفاظ العموم موضوعة للعموم لما حصل من
الاستقراءات التي تعتبر مع ضعفه بكثرة الاختلاف وكون الفاظ الخصوص موضوعة
لمعانيها لما حصل من الدليل القطعي فطرح الخبر المشتمل على الخاص بالاية المشتملة على
العام مشكل في غاية الصعوبة لا يقال ان هذا الكلام في خاص لا يكون له عام واما الخاص
الذي له عموم فهو ايضا يدل على معناه دلالة ظنية مثل ان يقول اكرم الناس ثم
يقول لا تكرم الجهال لان الجهال ايضا عام يجري فيه ما يقال في الفاظ العموم لانا
نقول انا ندعي القطع بكون بعض افراد العام مخالفا في الحكم منا للفظ الخاص
لا شك في دلالة قولنا لا تكرم الجهال على خروج فرد ما من الحكم المتعلق بالعام
وهذا القدر يكفينا في هذا المقام واما دلالته على ارادة جميع الافراد منه فظنية
سواء كانت باعتبار ظنية ثبوت وضع اللفظ للعموم او باعتبار احتمال التخصيص
اقول هذا الاحتمال وان كان له ماخذ في كتب الاصول لكن لا مساغ له عند المتدبر
في كلام المصنف ره والجواب على التقديرين موافقا لمذاق الاصوليين ان الاصولي
يكفيه القطع بكون معنى متبادرا من لفظ سواء كان في اللغة او في الشرع او في
العرف مع عدم منافاته للوضع الشرعي للاخرين كما ثبت في الشرع وضع مغاير
لهما فانا نقطع بالتبادر الشرعي يضم اليه لان كل ما يتبادر من الشرع يجب العمل به

الاجماع

الاجماع على العمل بالظواهر اذا لم يعرف عنه صارف واذا قطع بالآخرين
يضم مع ذلك قولهم الاصل عدم النقل ومع هذا الاصل يحصل له الظن بان
الظاهر المتبادر مراد الله ثم نقول فيما نحن فيه انا علمنا بالضرورة الوجدانية
من انفسنا ومن غيرنا من المتجاورين باللغة العربية تبادر العموم من بعض
الالفاظ مع التجرد عن القرائن فاذا رأينا في الكتاب مثل هذا اللفظ ولم يكن
لنا صارف عن العمل به يجب علينا العمل به وكون خبر الواحد صارفا اول المسئلة
والعمل بالخبر مشروط بعدم المخالفة ولا بد من العلم بالشرط وما حصل لنا فيكون
طرح عموم القرآن لاجل الخبر طرح قطعي العمل لما لا يجوز العمل به وهذا لا يجوزه
العقل ثم انه كيف ضعف العموم كثرة الاختلاف ولم يضعف العمل بالخبر كثرة
الاختلاف لا سيما اذا ادعى مثل السيد ره الاجماع على عدم جواز العمل به انا نقول
اذا لم يحصل لنا القطع بكون مثل هذا الخبر من مورد الاجماع وسلمنا حصول الظن
به فلا بد من قاطع اخر يدلنا على جواز العمل بالظن من المجمع عليه ومن اين
لكم ولعلنا نقول ان الذين يعملون لا يعملون بظاهر الكتاب ويجعلون الخبر
صارفا عنه مع خروجهم لا يتحقق اجماع وبعبارة اخرى انكم قلتم ان الاجماع
حاصل على العمل بظواهر الكتاب اذا لم يعرف عنه صارف فالمراد بالصارف
اما القطع بكونه صارفا او ما يظن ونحو ذلك حصل لنا باعتبار الخبر ظن بان الاية
مصروفة عن ظاهرها فلا نعمل بها فلا يمكنكم ان تدعوا ان الاجماع على العمل شامل
لموضع النزاع على ان الاجماع على العمل بظواهرها في ما يظن المراد منه كيف يتحقق
مع مخالفة الاخباريين وسنشير اليه ثم ان كلامهم في المقصد الاتي فتلخص من
مجموع الكلام سقوط اعتبار العموم والخصوص وترجيح احدهما على الآخر من جهة
انفسهما فلا بد في الترجيح من ملاحظة مرجحات وقد رجح ... في العمل به
اعمالا للدليلين بخلاف العام فانه يوجب الغاء الخاص كما مر وسيجيء من المصنف ره
ايضا ما فيه ولكن بعض الاعلام ادعى ان الصحابة والتابعين واصحابنا يعملون

بالخبر قال ره والصواب ان الدليل الذي يصلح للاعتماد عليه في حجية خبر الواحد
يدل على جواز تخصيص الكتاب به فان الدليل عليه هو عمل الصحابة والتابعين في
موارد متكررة فلما تخلوا الواقعة من عموم من العمومات القرآنية وخصوصها
وكذلك عمل اصحابنا وعدة من المواضع التي خصصتها السنة اشياء فقال ومن جملة
ذلك ان الكتاب اباح نكاح الاربع والسنة خصصتها بالعبيد بالحرتين لا غير وجعل
العدة للمتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وخصصتها السنة بالحرة وجعلت
عدة الامة شهرين وخمسة ايام وجعل مخلفات الميت كائنا ما كان بأسرها للورثة
منقسمة بينهم وخصصتها السنة بغير ما يحبى به الولد الاكبر وبغير القاتل والكافر والرق
وسوغ نكاح من سوى المعدودات مطلقا وقيدتها سوى نكاح المنكوحة في العدة
والمطلقة تسعا للعدة وغير ذلك وقد خصص هو لم قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
الاية باشياء كثيرة كالجري والمارماهي وغير الخمر من الانبذة والاشربة وتحقق
الاجماع لا يقدح في المطلوب اذ يعلم بالقرائن ان الاجماع انما انعقد بالاخبار الواردة
في هذا الباب ودعوى التبادر التواتر بأسرها جزاف قوله الاول في الكتاب اه اقول
لقد طال التشاجر بين المجتهدين والاخباريين في العمل بظواهر الكتاب في الاحكام النظرية
ولا خلاف بينهما في وجوب العمل بالقرآن وانما الخلاف في انه هل يجوز العمل به من غير
نص من الائمة ام لا قال الشيخ الفاضل المحدث الحر العاملي قدس سره في الفوائد الطوسية
عند اعتراضه على المجتهدين العاملين بالظواهر لا نزاع في وجوب العمل بالقرآن انما الكلام
في جواز العمل به من غير نص من الائمة عم في تفسيره وموافقة ظاهره ونفي النسخ والتخصيص
والتقييد والتاويل ونحوها انتهى وانا انقل لك نبذا مما قالته الطائفتان رضوان الله عليهما مع نقض وابرام من غير حمية وعصبية والله يقول الحق وهو
يهدي السبيل فاقول قال السيد الفاضل السيد نعمة الله في رسالة منبع الحيوة
اما الاخباريون قدس الله ضرائحهم ذهبوا الى ان القرآن كله متشابه بالنسبة الينا
وانه لا يجوز لنا اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه انتهى اقول الناظر فيما تقدم

الباب الثالث في الادلة الشرعية وفيه فصول الاول في الكتاب وجوب اتباعه والعمل به متواتر ومجمع عليه وفيما سنقصها الكلام فيه وفي البحث المتعلق
متن

من كلام

من كلام المصنف ره ايضا انه ره ايضا فهم من كلامهم صحة النسبة قد نسبه اليهم وقد
استدلوا اولا بالايات الدالة على وجوب اتباع الرسول صلى الله عليه وآله ودلالة الامر على
وجوبه لدلالتها على عدم الاختلاف وعلى ما يفيد مثل هذين وبالايات الدالة على ذم
اتباع الظن قال الشيخ ره في الفوائد اعلم ان لنا ان نستدل بالقرآن ولا يلزم التناقض
لوجهين احدهما انه دليل الزامي للخصم لانه يعتقد حجية تلك الظواهر وثانيهما
وجود النصوص المتواترة المخالفة للظنية الموافقة لتلك الظواهر فالاستدلال
في الحقيقة بالكتاب والسنة معا ولا خلاف في وجوب العمل بهما انتهى واستدلوا
ثانيا بالاخبار الدالة على ان علم القرآن مختص بالنبي ص وخلفائه وانه لا يجوز تفسير
القرآن بالرأي اقول ان هذه الادلة ان اثبتت على انه لا يجوز العمل بالظواهر
التي ادعيت افادتها للظن المحتمل للتخصيص والتقييد والنسخ وغيرها الصريحة
اكثرها متشابها بالنسبة الينا لم يبق افادتها للظن وما افاده فقد منعنا من العمل به مع
قبولنا ان القرآن هكذا بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم ولا يرد عليهم شيء وان
كان بعض ادلتهم غير واف بمطلوبهم وهذا هو الظاهر من بعض كلماتهم واما اذا ...
على ما نسبه السيد ره اليهم فكلا لما اشرنا اليه فيما تقدم من ان الله تبارك وتعالى انزل
الى رسوله كتابا عربيا تبيانا لقومه وامر عباده فيه ونهاهم ووعدهم واوعدهم
وذكر لهم ادلة على وجوده وصفاته الجمالية والجلالية وقص عليهم قصص الماضين
ليعتبروا وغير ذلك وقد فهم القوم تلك المقاصد منه وقطعوا بان الله اراد منهم
ما فهموه ولم يبين النبي ص لهم جميع ما في القرآن ولم يكن لهم فهم به غيره و
فكيف يسوغ للوجدان يقول ان الله ... واحال البيان الى النبي ثم بل
الى من يجيء بعده بقرب من ثلث مائة سنة ولولا ان السيد ره نسب هذا القول
اليهم وهو يظهر من بعض كلماتهم لبادرنا الى تكذيب مثل هذه النسبة وجملة القول فيما
استدلوا به على ما نسب السيد ره اليهم وتقدم بعض هذه في البحث السابق منه هذه.
الوسالة ان القدر المسلم من دلالة هذه الادلة وغيرها ما هو ان علم جميع

القران عند من خوطب به وان فيه ما لا علم لاحد به وما بينته حججه الا لعترته ع ولا احتياج للناس الى العلم به وفيه ما لا يحيطون به علما الا بعد البيان وفيه ما لا يعذر احد في جهله وقال الشيخ المحقق المحدث حسين ابن شهاب الدين العاملي ره في كتابه الذي الف لبيان طريق المتقدمين روى الشيخ في التبيان والطبرسي في مجمع البيان عن ابن عباس انه قسم وجوه التفسير الى اربعة اقسام قسم لا يعذر احد بجهالته وقسم تعرفه العرب بكلامها وقسم يعلمه العلماء وقسم لا يعلمه الا الله ثم قال فاما الذي لا يعذر احد بجهالته فهو ما يلزم الكافة من الشرايع التي في القران وجمل دلايل التوحيد واما الذي تعرفه العرب بلسانها فهو حقايق اللغة وموضوع كلامهم واما الذي يعلمه العلماء فهو تاويل المتشابه وفروع الاحكام واما الذي لا يعلمه الا الله فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة انتهى والمراد منها ان معرفة ضروريات الدين كالاقرار بالتوحيد والرسالة ووجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك لا عذر لاحد من المكلفين في جهله بحيث يحتاج الى تحصيله من القران ومن غيره وفهم معاني القران باعتبار دلالة الفاظه يعرفه من عرف اللغة واساليب الكلام ومواقع الالفاظ وحملها على معانيها الحقيقية والمجازية بحسب مقتضى المقام ومحاورات البلغاء واما معرفة التاويل وتخصيص العام وتقييد المطلق واستنباط الاحكام النظرية من اصول الدين وفروعه منه فعلم خاص بالعلماء من ال محمد صم انتهى كلامه على الله مقامه واما دلالتها على ان الكل متشابه بالنسبة الينا وان كل ما هو دليل من الايات على المسائل الفرعية فهي متشابه فليت كما ادعوه بل لو فرضنا ان بعض الاحاديث دل صريحا على هذه الدعوى لاولناه لما ذكرنا عليه الادلة الماضية الفضل العلم بالظن فلينبغ النزاع في جواز العمل بالظواهر بالمعنى الذي اشرنا اليه وقد اشرنا الى ان الحق مع الاخباريين والقول المفصل مع تفصيل وتوضيح يظهر بعد تمهيد مقدمتين الاولى هي ان بقاء التكليف الى انقراض الدهر مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على افهام المكلفين ما كلفوا به وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالة القول على المراد

منه قد يكون قطعيا ولو بضم امور خارجية وكثيرا ما يكون ظنية اذ مدار افهام وتفهيم في كل لغة انما هو على القاء الحقايق مجردة عن القرينة والقاء المجازات معها فيبني العقلاء المخاطبون الاعتقاد والعمل على ما يفهمونه وان كان احتمال التجوز في الاول وخفاء القرينة واشتباهها على المخاطب في الثاني باقيا لانه لا يبعد ان ينصب متكلم قرينة لارادة معنى مجازي فيصرفها المخاطب الى معنى مجازي اخر لكون القرينة مشتركة للمعنيين والذي يكشف عما قلناه انا لو فرضنا كون صيغة الامر للوجوب لغة فامر لغوي عبده فابطاء عن المسارعة الى الامتثال متعذرا باحتمال التجوز لذمه العقلاء وكذا يذمون المولى لو عذب العبد لانه تسارع الى الامتثال وقواعد المواضع التكلم ولم يصرح بما يظهر عليه القرينة ولو بعد حين فان قلت تاخير القرينة عن وقت الخطاب جائز على المشهور وعن وقت الحاجة ايضا كذلك اذا كان لاجل مصلحة داعية الى التاخير راجحة عند العقل والشرع على العمل عاجلا فيما يوجد من الكلام مثلا لو فرضنا ان احدا قال لعبيده اكرم كل من دخل داري غدا وهو يريد غير زيد بن فاخر البيان الى الغد فلما حضر ايضا زيد وكان المولى خائفا من زيد على نفسه او على العبد فترك البيان فاكرم العبد زيدا ايضا فلا ريب في رجحان مصلحة التقية والانقاء على ترك اكرام زيد فكيف يسوغ للعقلاء الذم اذا ابطاء العبد متعذرا بهذا الاحتمال الواقع في المحاورات وكذا كيف يجوز ذم المولى على العقاب مع المسارعة العبد الى الامتثال اذا قال المولى لم لم تصرح بما يظهر عليك جلية الحال قلت ما ذكرنا نادر لا سيما الاخير ولا عبرة بمثله عند العقلاء ولهذا يتسارعون الى الذم مع قيام هذا الاحتمال عندهم الثانية هي ان التشابه كما يكون في اصل اللغة كاشتراك اللفظ كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثلا ان يقول احد اني استعمل العمومات كثيرا واني اريد الخصوص من غير ضم قرينة متصلة واطلق المطلقات وانا اريد المقيدات وربما احكم حكما يدل ظاهره على الاستمرار وكثيرا ما انتهى وربما اخاطب احدا وانا اريد غيره

او خصص قوما وانا اريد ابهم مع غيرهم او نوى نحن امثال ذلك في كلامهم وان لم يصرح هو به مع علمنا بعدم غفلته ومسامحته لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به اللهم الا ان يكون العام الباقي باجماع على عمومه والمطلق الباقي على اطلاقه كثيرا بالنسبة الى المخصص والمقيد وكذا غيرهما والقران من هذا القبيل لانه وان كان عربيا لكنه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون كذلك او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعرف المراد منها اصلا كالمقطعات في اوائل السور ثم ان الله عز وجل لم يدع المكلفين حتى انزل الى رسوله صم قوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية الخ فذمهم على اتباعهم المتشابه ولم يبين المتشابه ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذه اللفظة وجعل البيان موكولا الى خلفائه ع والنبي صم نهى الناس عن التفسير بالاراء و كذا اوصياؤه وكذا جعلوا لنا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت هاتان المقدمتان فنقول مقتضى المقدمة الاولى هو العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي على ظهوره وحصل منه مندرج في الاصل المذكور فيطالب العامل به بدليل جواز العمل به لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل مثل عمل اصحاب النبي والائمة ع بالظن المستفاد من الاخبار فان سمعوها منهم ع من غير فحص و تحصيل قطع بالمراد وتقريرهم على ذلك لا يقال ان الظاهر من المحكم وجوب العمل بالمحكم اجماعا لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساوات المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا فكيف وهم قد عرفوه بتعريفات مختلفة ولم يقيموا دليلا على ان المعنى الشامل للظاهر هو المراد منه في القران والاخبار ولا يظهر ايضا من الاحاديث الواردة في تفسيره هذا الشمول بل ما ادعى الشيخ الفاضل المحدث العاملي ره في كتابه ايضا ان

الذي يظهر من الاخبار مساوات المحكم للنص حيث قال ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه انتهى واما النقل تعريفاتهم مع بعض الاحاديث الواردة في تفسيره حتى يظهر لك ان دعوى الشمول او المساوات بين المحكم والظاهر مع الاختلاف لا بد لها من دليل قطعي اما التعاريف فمنها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من التخصيص ومنها انه ما كان محفوظا منهما ومنها انه ما كان متضمنا الترتيب الافادة اما مع تاويل او بدونه وقد يفسر بالمضبوط المتقن وهو المعنى اللغوي كما صرح به في مجمع البحرين ومن فسر كذا اعترف بما وانه للنص وقال شيخنا الطبرسي قيل في المحكم والمتشابه اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه ونحو قوله تع ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم مثقال ذرة ونحو ذلك مما لا يحتاج في معرفة المراد به الى دليل انتهى واما الظاهر فعرفوه بانه اللفظ الذي يدل على احد محتملاته دلالة راجحة لا يمتنع معها الاحتمال ومن اذا تاملت النسبة بين تعريف الظاهر وما قالوه في المحكم وجدتها المباينة والعموم المطلق والعموم من وجه والمساوات فكيف يستقيم دعوى المساوات او شمول المحكم مطلقا من غير بينة واما الاحاديث ففي ومن تفسير العياشي قال يعني الصادق ع الناسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد كان يعمل به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتبه على جاهله وفيه ايضا عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع والفرقان المحكم الذي يعمل به وكل محكم فهو فرقان وايضا فيه عن ابي عبد الله ع انما المحكم فنؤمن به ونعمل به واما المتشابه فنؤمن به ولا نعمل به اخذنا موضع الحاجة من الاحاديث وفي الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء منهم ان المنسوخات من المتشابهات والمحكمات من الناسخات انتهى وليس فيها ما يدل على كون الظاهر محكما لاحتمال ان يكون العمل بالمحكم مستندا الى القطع بالمراد منه وما نقله بعض الفضلاء يدل على ان المتشابه ليس منحصرا في اشتراك اللفظ ونحوه بل بالجهل بالمراد

لعم علم من المنسوخ وان المحكم ... المتشابه

الحكم يجعل اللفظ متشابها مثل قولنا اغسلوا وان كان محكماً بالنسبة الى دخال الى
الغسل مثلا فهو متشابه بالنسبة الى الاستمرار ذلك الادخال ولا يظهر منه ايضا النسبة
بين الظاهر والمحكم وما دل عليه من النسبة بين المتشابه والمنسوخ فواضح واما النسبة بين
المحكم والناسخ ففيه اشكال لان هناك ايات محكمات دالة على احكام ليست بناسخة
لغيرها فلا بدّ اما من تقدير مضاف في قولهم والمحكمات من الناسخات واما من
ارتكاب بجوزية الناسخ بان يق كل محكم لما حكم النهاوة دفع الاصلية فهو ناسخ
له او يق انه ع لم يعتبر في الناسخ ان يكون دافعا لحكم بل اعتبر فيه كونه ثابتا معمولا
به سواء كان دافعا لاخرام والذي يمكن ان يق انه ع لم يعتبر في الناسخ الا يكون دافعا
لحكم من قبل العاملين بالظاهر هو المتشابه كما يدل عليه بعض الاحاديث ما اشتبه على
الجاهل فنقول لا شيء من الظاهر بمشتبه وكل متشابه مشتبه فلا شيء من الظاهر بمتشابه و
اذا لم يكن متشابها يكون محكما وكل محكم يجب العمل به وفاقا اما الكبرى فللاحاديث
واما الصغرى فلان قوله ع ما اشتبه على الجاهل الان غير الامام عليه السلام الذي عنه الجاهل بعد
علمه بالوضع بمقصود فيه بجهل المراد من اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا شك
ان الظاهر يكون المراد غيره منه مظنونا فلا يكون متشابها بهذا المعنى والجواب عنه
انه اولا نبات ان المظنون ايضا مشتبه لان الجهل المقابل للعلم بمعنى الاعتقاد الجازم
يصدق على الظن فيكون الظن الظان ايضا جاهلا ويكون المراد مشتبها والحاصل
انا لا نم ان الاشتباه منحصر في صورة الشك والتردد بل كل غير معلوم مشتبه وان
كان مظنونا قال الفاضل المحقق المحدث العاملي ره ان المفهوم من الاحاديث
هو ان المحكم ما لا يحتمل غيرا يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله وان المتشابه ما عداه كما
مر وانا ثانيا فانا وان سلمنا الانحصار في كون الظاهر غير متشابه ولكن لا نم
انه محكم اذ لا دليل على انحصار الايات فيهما وقوله تع منه ايات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات لا يدل على الحصر فلا يلزم منه وجوب اتباع المحكم و
العمل به جوازا اتباع الظواهر لم لا يجوز ان يكون الواجب تع المحكم ورد علم

المشابه

المتشابه الى العالم وعدم تكلف تحصيل العلم به والوقوف عند الظواهر
والمحضة فيظهر تفسير اهل الذكر له هذا الايق ان ما ذكرتم في عدم جواز
العمل بظواهر القران ان تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا
لان فيها ايضا محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا وعاما يريد منه الخاص ومطلقا
يريد منه المقيد لانا نقول قد سبق ما يستفاد منه الجواب ونقول هاهنا تأكيدا
توضيحا انا لو خلينا انفسنا لعلمنا بظواهر الكتاب والسنة عند عدم نصب القرينة
العقلية والفعلية والقولية المتصلة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في العمل
بالقران اذ منعنا الله تع اتباع المتشابه ولم يبين حقيقته لنا ومنعنا رسول الله ص
عن تفسير القران ولا ريبة في ان غير النص محتاج الى التفسير لتحقق الاحتمال فيه و
اوصيائه ع ايضا منعونا وايضا ذم الله تع عن اتباع الظن وكذا رسوله ص و
اوصيائه ع ولم يستثنوا ظواهر القران لا قولا ولا تقريرا وليس هناك دليل
قطعي بل ظني واجماع على الاستثناء واما الاعتذار في العمل بالظن بانا لما ظننا
كون حكم مستفادا منها لا اية مرادا لله تع علمنا به لان تركه مورث لخوف المؤاخذة في
الاخرة ودفع الخوف المظنون واجب فيجاب عنه بان عقلنا ذلك على قبح المؤاخذة
مع النهي المطلق عن اتباع الظن وعدم بلوغ الجزم وكيف يسمع هذا الاعتذار مع
ان اهل القياس يعتذر ايضا بمثل عذرك وانت ممتنع من القياس وسيأتي لهذا
زيادة توضيح انشاء الله تع ثم في مبحث حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وانا الاخبار فقد
سبق في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ان اصحاب الائمة ع
كانوا عاملين بالاخبار وقبلهم من واحد منهم ع وما كان في قريب من خمسين سنة
فصاعدا عندهم اصل وكتاب يرجعون اليه وكانوا اذا احدثت حادثة وروى
ثقة فيها خبرا من المعصوم ع المتقدم يعملون بمجرده من غير تربص وسؤال
عن انه هل هناك عند احد مخصص ومعارض وناسخ او مقيد وكانوا
يعملون الى ان يجيء من عند الحجة ع المعارض وغيره ثم بعد جمع جل الاحاديث

في الاصول والكتب ما كان عند كل واحد من فضلائهم الا اصله لا غير او مع اصل
واحد من غيره وبالجملة ما كان مجموع الاحاديث مجتمعا عندهم وما كان لهم مثل التهذيب
بل مثل الفقيه والائمة ع يعلمون هذه الطريقة منهم ولا ينكرون بل يحضونهم على العمل
بالاصول والكتابة الاحاديث وبالجملة قد حصل لنا علم قطعي من التتبع بتجويز العمل من
المتشابه بخبر العدل الامامي من غير فحص ولهذا عملنا بظواهر الاخبار مع ما
قلنا من ان مدار التكاليف في كل اللغات على الظواهر من لدن ادم ع الى يومنا هذا
ولولا هذا الذي قلنا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين والله
الموفق واستدل بعض الفضلاء بايات واحاديث على جواز العمل في الاحكام النظرية
بظواهر القران المحتملة لوجوه متعددة من النسخ والتقييد والتخصيص
والتاويل وغير ذلك وان لم يرد نص في موافقة معصوم عليهم ولا في
تفسيرها وتفسير الظاهر بما مر ذكره ويرد عليه ان هذا الاستدلال دوري
لانه استدلال بظواهر الايات على حجية الظواهر اللهم الا ان يدعي ان هذه
الايات محكمة عند الكل اما بنفسها او بتوسط دليل قطعي وانا انقل لك تم
بعض كلماته مما اظنه اقواها واوجهها ليقاس عليه غيره اذ ليس في الاطالة
فائدة معتد بها الاية الاولى قوله تع وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
ورسوله والرد الى الله والى محكم كتابه كما جاءت به الرواية اقول الذي يقطع
بانه مراد هو ان المخاطبين بهذا الخطاب المتنازعين في شيء ما ولو سلمت قلت
في كل شيء مامورون بالرد الى واحد منهما الله والى الرسول ص لرفع التنازع
ولا نعلم بالمراد بالرد الى الله وانه هل يكفي الرد الى واحد منهما ولا نمن اجماعهما
ثم لنا من ذلك وقلنا ان المراد بالرد الى الله وانه هل يكفي الرد الى محكم كتاب
الله يكفي الرد اليه ولكن نقول لا ندري ما المراد بالمحكم اذا فسروه بمعان مختلفة
كما سبق وسلمنا ان المراد منه هو الذي نقطع بالمراد منه لكن نقول ما الذي افادتنا
هذه الاية وقد تنازعنا في جواز العمل بالظاهر فان قلتنا فادتنا الجواز قطعا

ما من موضع

ما من موضع الافادة وان قلت افادتنا ان نرجع الى محكم غيرها ليرتفع به
التنازع من بيننا فنقول نعم ولكن بقي هذا الحكم حتى تنظر فيه وان قلت افادتنا
ان نرجع في العمل بالظواهر الى المحكمات لتصير الاحتمالات المرجوحة من مدلولاتها
مقطوعا بعدمها فهذا يفيد انه لا يجوز العمل بالظاهر حتى يصير محكما وهو خلاف مطلوبك
نعم تدل هذه الاية بعد التسليم والتنزلات على ان في القران ما يجوز الرد اليه وهو
المحكم والاحتجاج بها حسن لرد قول الاخباريين وهو ان القران كله بالنسبة الينا
متشابه واعترض عليه الشيخ الفاضل الحر العاملي ره بان هذه الاية معارضة بقوله
عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم وليس فيها تقييد بوجود
اية موافقة لقوله وكذا قوله تع وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وقوله تع
ولقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله لتبين للناس ما نزل اليهم
وقوله تع ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر لعلمه الذين يستنبطونه
منه وقوله تع ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الى غير ذلك من الايات التي يؤيدها
النصوص المتواترة والادلة العقلية الدالة على وجوب الرجوع الى النبي و
الامام ع وحجية قولهما مطلقا اقول ان المحكم كما انه قول الله تع عز وجل فهو ايضا
قول رسول الله ص وحكمه فلو انهم حكموا النبي ص وهو تلا اية محكمة يقطع بها النزاع
فلم يجدوا في انفسهم حرجا وسلموا لكانوا مؤمنين فكذا لو تحاكموا اليه فرفع
نزاعهم بقوله ولكانوا رادين الى الله والرسول ص والحاصل ان الرد الى كل
الى الكل لتلازمهما حكما ولهذا اكتفى في الثانية بالرد الى الرسول ص فكل من رد
الى المحكم فقد رد الى الرسول ص وكل من رد الى الرسول ص فقد رد اما الى المحكم و
ان لم نعلم بعينه لان في القران تبيان لكل شيء والنبي ص يعلم ويحكم منه وبالجملة
كلما دل على وجوب الرجوع الى الرسول ص والى الامام يدل على وجوب الرجوع الى
احد الامرين الاية المحكمة التي هي قوله تع ومستند حكمها وقولهما الذي هو
مستند الى المحكم البتة الاية الثانية قوله تع وهو الذي انزل اليك الكتاب

الآية ذمهم على اتباع المتشابه دون المحكم فلو كان مثله لما كان كذلك وفيه ان
هذه الآية محكمة في ذم اتباع المتشابه واما وجوب اتباع المحكم فلا يستفاد منها الا
ظنا اذ كون بعض الكتاب محكما يدل على وجوب اتباع المحكم وذم اتباع المتشابه
يدل على عدم ذم اتباع المحكم بمفهوم اللقب وهو كما ترى في الضعف بمكان ولكن نقول
ان وجوب الرجوع اليه مما لا نزاع فيه لاحد انما النزاع في كون الظاهر محكما بالنسبة الينا
وما يثبت حقيقة شرعية ولا غيرها في المحكم بحيث يدخل الظاهر فيه قطعا والمستدل انما
استدل بها بناء على كون الظاهر محكما الثالثة قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب
اقفالها ذم على ترك تدبره ولا ريب ان المراد به التدبر للعمل بمقتضاه اذ الشيء انما
يكون مطلوبا لغاية اقول لقصد المسلم ذم عدم التدبر وقد تدبرناه فوجدناه مشتملا
على دلائل تفيدنا القطع بوجود الصانع وعلى بينات دالة قطعا على حسن العدل وقبح
الظلم والعدوان والفساد في الارض وقطع الرحم وغير ذلك وليس فيها الحث على
التدبر لاستنباط الاحكام الفرعية ولو كانت لها دلالة فدلالة ظنية لا تفيد في هذا
الموضع الرابعة قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم ثابت للعلماء استنباطا ومعلوم انه
وراء المسموع منهم ع اقول بعد التنزل عن معرفة المستنبطين انهم الائمة ع او ما يشمل
غيرهم ايضا انه ليس كل القوم يقدر على ان يعلم ان الآية المذكورة في صورة مخصصة
قطعا لآية اخرى مذكورة في سورة اخرى او المجموع يدل قطعا على حكم مثلا فهذا و
امثاله غير الاستنباط المستند القطع بمراد الله تعالى هو الاستنباط الذي قوا فكم في
العمل لا التمسك بدلالة ظنية الخامسة قوله تعالى بلسان عربي مبين والغرض وضوح
المعنى انما يشمل فهم المجمل من حيث الاجمال فنسلم وضوح كلام القرآن وان اريد ما يعلم ... اقول ان اريد بوضوح المعنى
او يظن بالمراد منه فلا كيف والمتشابه من هذا اللسان ايضا هنا مع انك تعلم
ان بعض القوم لم يعرفوا الكلالة ولا الاب في قوله تعالى وفاكهة وابا فيكون المراد
من المبين وضوح الكل او معنى اخر ثم اخذ في الاستدلال بالحديث وذكر عشرة
احاديث اقواها دلالة حسنة الاول الامر بالاخذ به في الحديث المشهود على

الاطلاق وخرج بها المتشابه بالاجماع وبقي ما عداه والظاهر ان مراده بالحديث
هو حديث الثقلين ما قول اذا امر احد احدا بالتمسك بكتاب لا يدل على انه يمكن
الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام لا سيما اذا قال
تمسك بالكتاب والعلوي وبالعالم به فلم يخرج منه المتشابه بل يتمسك بما يفهم بعد
افهام العالم الثاني الامر بعرض الحديث المشكوك في صحته عليه اقول العرض على المحكم
عرض على القرآن ونحن نقول به الثالث التوبيخ على ترك العمل به كما رواه ابن بابويه
عن الصادق ع في جواب من قال له ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود
فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا لهن تا لله انت ما سمعت الله عز وجل
يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا اقول الظاهر
ان الراوي توهم ان الافعال التي يؤاخذ بها في القيامة هي فعل اليد
والرجل واللسان وهو لم يقعد ثمة حتى يتلذذ باليد ولا سعى اليهن بالرجل
ولا التمس منهن التغني باللسان فنبهه صلوات الله عليه على ان دلالة
هذه الآية على كون فعل السمع ايضا مسئولا عنه قطعية وكون السمع في الباطن
غير السمع المعروف لا يجعل الآية غير محكمة في الظاهر اعني الوضع اللغوي الرابع تعليم
الاستدلال كقول الباقر ع في صحيحة زرارة المشهورة لمكان الباء وقول ابي عبد الله
في رواية عبد الاعلى مولى آل سام حيث قال له عثرت فانقطع ظفري فجعلت
على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال ع يعرف هذا واشباهه من كتاب الله تعالى
قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه اقول كون الكتاب كله محكما
بالنسبة الى الامام ع مما لا ريب فيه فيجوز له الاستدلال بما هو ظاهر عند زرارة وما
قال له كلنا يفهم مثل هذا الاستنباط واما الآية الاخيرة فتدل على كبرى كلية دلالة
قطعية ولو بضم الاجماع على عموم النكرة الواقعة في سياق النفي ههنا وهي قولنا لا
شيء من الحرج في الدين والحرج له افراد مشكوك فيها فلعل عدم وضع المرارة
او رفعها بعد الوضع كان من الافراد الخفية عند السائل فقال ع هذا واشباهه

الصغريات اذا انضمت الى الكبرى القطعية يفيد المط ونحن نقول به وليس
استدلالا بالظاهر الخامس وقوع الاحتجاج به من الرواة ما فهم ع مثل قول
زرارة ومحمد بن مسلم للباقر ع انما قال الله تعالى ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا
فكيف وجب ذلك اقول ليس في هذا الحديث احتجاج من الراوي بل ان التقصير في السفر
على شيء بل هو طلب للدليل ونفي للدلالة الآية على الوجوب لا لان قطعية او ظنية وهم
ما احابهم الا بالجدال التي هي احسن كما يظهر لمن تأمل الحديث وهو مذكور في الفقيه ثم
اقول ان الحجة الاخيرة حجة حسنة لو ظهر بالتتبع ان اصحابنا بالائمة ع احتجوا بالآيات
الظاهرة فاستنبطوا منها الاحكام وافتوا الناس وعملوا هم انفسهم بها واقرهم
الائمة ع عليه ونحن نرجو من الله تعالى التوفيق لمثل هذا التتبع قوله وقد وقع الكلام
آه اقول ان السيد الفاضل نعمة الله قدس سره قد استوفى الكلام في هذا المطلب في مؤلفاته
كشرح التهذيب والاستبصار ورسالة منبع الحيوة وانقلها في الرسالة المذكورة كفاية قال ره
ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على وقوع الزيادة والنقصان والتحريف في
القرآن منها ما روي عن مولانا امير المؤمنين ع لما سئل عن التناسب بين
الجملتين في قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلث فقال ع لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن ومنها ما روي عن الصادق ع
في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف تكون هذه الآية خير امة وقد قتلوا ابن رسول
الله صلى الله عليه وآله ليس هكذا نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة يعني الائمة من اهل البيت ع ومنها
ما روي في الاخبار المستفيضة ان آية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما
انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم و
اما الازمان التي ورد على القرآن فيها التحريف والزيادة والنقصان فهما عصران
عصر الاول عصره ع وعصر الصحابة وذلك من وجوه احدها ان القرآن
كان ينزل منجما حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من
الصحابة ورئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب يكتبون الا ما يتعلق

وقد وقع الخلاف في تفسير قول المفسرين في زيادة ونقيصة ونقصانه وبه روايات كثيرة رواه الكليني وعلي بن ابراهيم في تفسيره والمشهور انه محفوظ ومضبوط كما انزل لم يتبدل ولم يتغير حفظه الحكيم الخبير قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والمتواتر لا يتوقف هذا الاختلاف اذ الظاهر تحقق الاجماع على وجوب العمل بما في ايدينا سواء كان متغيرا او لا وفي بعض الاخبار تصريح بوجوب العمل به الى ظهور القائم من آل محمد ع
منه

بالاحكام والاما اوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل
عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه
كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف ولما مضى رسول الله صلى الله عليه وآله الى
لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القرآن كما انزل وشده
بردائه واتى به الى المسجد وفيه الاعرابيان واعيان الصحابة فقال لهم هذا كتاب
ربكم كما انزل فقال له الاعرابي الاجلف ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان
عليهما اللعنة والعذاب فقال لهم ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر ولدي القائم
ع فيحمل الناس على تلاوته والعمل باحكامه ويرفع الله سبحانه هذا المصحف الى السماء
ولما تخلف ذلك الاعرابي احتال في استخراج ذلك المصحف ليحرقه كما احرق
مصحف ابن مسعود فطلبه من امير المؤمنين ع فابى وهذا القرآن كان عند الائمة ع
يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني
عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله وانا
استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال له ابو عبد الله ع كف عن
هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرأ كتاب الله على
حده واخرج هذا المصحف الذي كتبه علي ع وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر
في تلاوتنا في هذا المصحف والعمل باحكامه وثانيها ان المصاحف لما كانت
متعددة لتعدد كتاب الوحي عمد الاعرابيان وفعلان الى انتخاب ما كتبه عثمان
عليه اللعنة وجملة ما كتبه غيره وجمعوا الباقي في قدر ماء حار وطبخوه ولو كانت
تلك المصاحف كلها على نمط واحد لما صنعوا هذا الشنيع الذي صار عليهما
من اعظم المطاعن وثالثها ان المصحف كان مشتملا على مدح اهل البيت ع
صريحا ولعن المنافقين وبني امية نصا وتلويحا فعمدوا ايضا الى هذا ورفعوه
من المصاحف حذرا من الفضائح وحسدا للعترة ورابعها ما ذكره الثقة
الجليل علي بن طاوس ره في كتاب سعد السعود عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم

علماء الغاهرة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلافات بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان واذا كان هذا حال الاختلاف مصاحف التي هي بخطه فكيف حال غيرها من مصاحف كتاب الوحي والتابعين ما اثر الثانية فلانه من القراء وذلك لان المصحف الذي وقع خال من الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزائنة الرضا ع وذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما وقعت عليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم بما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في نقطها وحروفها ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القاري الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته لما جاء القاري الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءة غيره ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعاملين بالقران ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس ياخذون القراءة عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم ع على الحوض فاسئلهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض **قوله** قال الله تعالى اه **اقول** لا يدل هذه الاية الشريفة على ما ذكره من عدم التغيير في القران الذي هو بايدينا الان لان حفظه عند مدينة العلم وا ولاده ع خزان علم الله يكفي لصدق الاية والله اعلم **قوله** ثم اعلم ايضا اه **اقول** قال السيد ره بعد ما مر من هذا التحقيق بطل الكلام والقدح في تواتر القراءات السبع من وجوه اولها المنع من تواترها بل المنقول بعضها ملازم وتعلق بعضهم في القراءات السبع بما رواه ثقة واحد كما لا يسند عن حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله ع ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القران نزل على سبعة احرف يثبت

ليتم انه وقع اختلاف كثير من القراء وجمهور علماء العامة اتفقوا على عدم جواز العمل بغير القراءة السبعة والعشرة المشهورة وبعضهم تكلف لانفسهم لكن لم يتقيد بل يعمل بها على وجوب العمل بالقراءة

تواترها

تواترها عن القراء لانهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وثانيها سلمنا تواترها عن القراء لكن لا يقوم حجة شرعية لانهم من احاد المخالفين استبدوا بارائهم كما تقدم وان حكموا في بعض قراءتهم الاستناد الى النبي ص لكن لا اعتماد على دعاويهم فيه لجواز كون دعاية الحديث بالاسم هذا اجاز واعلى وثالثها ان كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرا حفص او عاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب ع واهل البيت كذا بل ربما قالوا في قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة القراءة المعصومين ع فكيف تكون القراءة السبع متواترة عن الشارع تواترا يكون حجة على الناس وقد تخلص من تضاعيف هذا الكلام امران احدهما وقوع التحريف والزيادة والنقصان في المصحف وثانيهما عدم تواتر القراءات السبع عمن يكون قوله حجة اما الاول فقد خالف فيه الصدوق والمرتضى ره وامين الاسلام الطبرسي حيث ذهبوا الى ان الذي نزل به جبرئيل ع هو ما بين دفتي المصحف من غير زيادة ولا نقصان اما السيد ره فلم يعتمد على الاخبار الاحاد مع تعويلهم على دعوى علمه القران واحد نزل من عند واحد على نبي واحد وانما الاختلاف من جهة الرواة عند القائل بظهر ان هذا بحجة لنا لا علينا ويدل على ما قلناه من الامرين فان قوله عم القران واحد ينفي تكثر القراءات واما اثبات الاختلاف من جهة الرواة اي حفاظ القران وحامليه فيحتمل الاختلاف في التحريف وتكثر القراءة على انه يجوز ان يكون الوجه فيما صار اليه المحتج من طعن اهل الكتاب وجمهور الجمهور وعوام المذهب لا ذهبنا متوهم ضرر الكلام على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه بسبب ما وقع فيه من الزيادة والنقصان وجوابه ان ما وقع فيه لم يخرج اسلوبه عن البلاغة والفصاحة وان حذاق علمائه بينوا ما فيه من التحريف على وجه لا يقدح في اخذ الاحكام منه اذ هم المخاطبون به على ما تقدم الكلام فيه واما الثاني فقد خالف فيه الجمهور ومعظم المجتهدين من اصحابنا فانهم حكموا بتواتر القراءات السبع وبجواز القراءة بكل واحد منها في الصلوة وقالوا ان الكل مما نزل به

الروح الامين على قلب سيد المرسلين ص وربما استدلوا عليه بما روي من قوله ص نزل القران على سبعة احرف وفسروه بالقراءات مع انه ورد في الاخبار عن ابي الحسن الرضا ع رد هذا الخبر وان القران نزل على حرف واحد على ان جماعة من العلماء فسروا السبعة الاحرف باللغات كلغة اليمن وهوازن ولغة اهل مصر ونحوها لان في الفاظه ما يوافق ما اشتهر من هذه اللغات في الاصطلاح اوبابها واما الاعتراض بان ما ذكرتم من وقوع التحريف فيه لو كان حقا لاظهره امير المؤمنين ع في زمن خلافته اعتراض في غاية الركاكة لانه ع ما تمكن من دفع بدعهم الحقيرة كصلوة الضحى وتحريم المتعتين وعزل شريح عن القضاء ومعوية عن امارة الشام فكيف هذا الامر العظيم المستلزم لتغليط الاعرابيين وتكفيرهم لان حبها قد اشرب في قلوب الناس حتى انهم وصفوه بيا بعوه على سنة الشيخين ثم يرضوه ويعزلوا عنه الى عثمان واما الموا فقون لنا على صحة هذين المذهبين فعلى الاول معظم الاخبار من خصوصا مشايخنا المعاصرين واما الثانية فقد وافقنا عليها سيدنا الاجل علي بن طاوس طاب ثراه في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب اذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض **قوله** اذ لم يعلم ان اه **اقول** فيه اشكال لان الاول ان الفتوى يتعلق بافعال المكلفين واحكام الفعل لا تزيد على الخمسة المشهورة فالحكم الزائد الثاني ان النظر من العبادة انه ص بقي بان زايدا على السبعة من غير القران مع انه يظهر من غيره هذا الحديث ان كلا منه بطن يكون فيه ولكنه لا يعلم منه غير الامام ويمكن التفصي عن الاول بان يلاحظ حال المكلفين والازمنة فيختلف لهذا ما يقع تحقيقه في هذا الزمان بخلافه ايقع في زمان اخر والاحوال المختلفة واحدة يتعدد الاحكام بتعدد احوال المكلفين وتعدد الازمنة مثلا الخمسة من المكلفين في مسئلة واحدة بالاحكام الخمسة لكل بحكم ثم يفيض لخمسة اخرى هذه الاحكام ايضا فباعتبار الحال يصير الاحكام الخمسة عشرة وعليه فقس حال المكلف الواحد بحسب تعدد الازمنة ولهذا التوجيه شاهد من الحديث

نقيض بحر وعن الثاني بان السبعة الاحرف هي البطون الاولى ولكل بطن بطن الى سبعين بطنا مثلا فيمكنه ع ان يفتي بها ايضا والله اعلم **قوله** المقصد الثاني في الاجماع اه **اقول** ولنمهد مقدمات لكشف النقاب عن وجه المسئلة ووضع الجواب عن كلام المصنف ره انه يمكن حصول العلم بخواص ونيس بانه في حكم شرعي مثلا وان لم يصرح به ويمكن حصوله لغيرهم من تتبع اقوالهم وافعالهم بعد ان علم ان هؤلاء الخواص لا يروون الا ما دابه ولا يصدرون الا عنه وان لم ينقلوا عن دليلهم فيما قالوا احيانا قال الاستاد الاستاذ ره في شرح مسكين انما يقع في الوجدان نعلم ونظن ان نخصها مثلا متفقة وطريقة كذا من غيران يكون خصوص خبر منقول عنه في هذا الباب وانت خبير بان انكار تحقق مثل هذا مكابرة بلا مرية اذ نعلم قطعا في بعض المسائل ان الامام قائل بوجوب قطع النظر عن خبر ورد عنه مثل المسح على الرجلين ونحوه كيف وانكار الضروريات مما لا سبيل اليه وهي ايضا من هذا القبيل اذ ليس علمنا بها من قبل الاحاديث المنقولة بل نجزم خواص لا نرى ان العوام ايضا يعلمون بما ضرورة من دون علمهم بالاخبار قطعا واذا جاز ان يحصل مثل ذلك الحد الضرورة التي يعلمها الخواص والعوام قطعا فاي استبعاد في ان يصل الى حد القطع او الظن للخواص وهو ظاهر الثاني العلم بالاجماع قد يحصل من مشاهدة المجمعين وسماع اقوالهم ان اكتفينا بالقول ومع ضم قراين تدل دلالة قطعية على مطابقة اداتهم لاقوالهم ان شرطنا الثاني وقد يحصل بالتسامع سواء كان الطريق متواترا او احادا وقد يحصل من تتبع اقوال الخواص المختصين بالامام كما قال بعض الفضلاء ره ان الاطلاع على اقوال خواص طائفة وحصول العلم بالاتفاق على حكم يغني اتفاق الكل يمكن بجومن التتبع وعدم وجدان مخالف بينهم سيما مع انضمام القرائن الدالة عليه من العادة تحكم بانه لو كان لهو لهم في تلك المسئلة مخالف فظهر منه اثر ولكان نقل الينا وهذه المقدمة يسميها المنطقيون والمتكلمون والاصوليون بالقطعيات العادية ولا يشك فيها اهل الانصاف ويتمهد في المطالب العظيمة ثم قال بعد دعوى العلم باجماع الامامية رضي الله عنهم على حلية المتعة وعدم

والاجماع وضرامات الاجماع لغة الاتفاق واصطلاحا عندنا اتفاق جمع على ان المتفق عليه صادر من رئيس الامة وسيدها وسيدها صلوات الله عليهم اجمعين

منه ... ان ابي ... العلم وان لم

وعدم تدرج الاحتمالات كسكوت البعض تقية او قولهم بخلاف ما في كتابه في حصول العلم
المذكور فيحصل سكوت بعض خواصهم عن التصريح او باجرى مجراه على الوضع به مفهوم حكم
الموافق للمعصوم بين الثالثة هي ان اجماع طائفة كثيرة من اهل بلد بل من اهل بلاد ومتفرقة
في نادر من الازمنة وذكروا اقوالهم في مسئلة الكتب يتحقق الاجماع فيقطع به من بعد عام
الماضي الا بعدا موجب فلو كان تحقق وقوع لتنقل نقلا متواترا لغرابته وتوفر
الدواعي على نقل الامور الغريبة العجيبة وانا الى الآن لم اطلع على اجماع نسب قبل غيبته
الماضي هكذا متصلا من بجذا المجلس وشاهد فضلا عن التماع من جميع وجمع في
جمع الطبقات فاكثر الاجماعات الذي يدعيه احد في زمان سابق على زمان العلم انه
حصل له العلم او الظن به ويحوا فقد المعصوم عم الجماعين من تتبع الاقوال والاحوال
والقرائن وانت تعلم ان مثل هذا التتبع قد يفيد لاحد قطعا وقد يفيد لاخر ظنا و
قد لا يفيد شيئا فلا بد لكل مجتهد من التتبع وعدم الاكتفاء بتقليد غيره من
المدعين الى ابعد ان الذين يقولون بوجوب اظهار الامام عم القول الحق اذا
اتفق العلماء على الباطل لا يقولون بانه يجب عليه عم ان يعرف نفسه فعلى هذا لو كان
هناك حديث صحيح دال على خلاف ما اجمع عليه العلماء في زمان الغيبة او كان
مجتهد واحد قائلا بخلاف ما قالوه مع معرفة نسبه لا يمكن ان يقال المعصوم
اكتفى به عن الحضور بنفسه واظهار الخلاف مع جهالة نسبه قال السيد الكاظمي في الكل
في شرح ... وما يقرر انه يجب على المعصوم عم ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا
عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ليس مما يخلو من المنافشة سيما اذا
كانت في جملة الروايات اصحابنا رواية بخلاف ما اجمعوا عليه اذ لا فرق ظاهرا بين
ان يكون اظهار الخلاف على تقدير وجوبه بعنوان انه قول فقيه وان لم يعلم انه المعصوم
اذا لم يقل القائلون بوجوب الاظهار انه يجب على الامام عم ان يظهر القول بخلافه
مع تعريفه نفسه للناس بل يقولون انه يكفي ان يظهر القول وان لم يعلم العلماء انه
الامام عم وبين ان يكون الخلاف مدلولا عليه بالرواية الموجودة في احاديث

اصحابنا

اصحابنا ولا يخفى انه على هذا لا يبعد القول ايضا بان قول الفقيه المعلوم النسب ايضا
يكفي في ظهور الخلاف فاتهم فتدبر انتهى اقول اظهار الخلاف اما لئلا يتحقق اجماع على
الباطل فيضل اهل عصر الاجماع ومن بعدهم واما لرد اهم الى الحق والثاني يتصور على
وجهين الاول ان يجلب لهم دليلا لا يخ للانكار معه والثاني ان يبين دليلا لهم
مثل ما في الادلة الفقهية التي لا يخ من منا قشات فعلى الاول لا فائدة في اظهار الخلاف
مع عدم معرفته على راي الامامية لان الاجماع من حيث هو اجماع ليس حجة عندهم
بل المعتبر عندهم قول المعصوم عم ونفوذه الذين علم انهما صادران عن اعتقاد لا
عن خوف وتقية فلو فرضنا انه عم لم يظهر الخلاف لا يتحقق بمجرد قول جميع العلماء
المعروفين اجماع وعلى الوجه الاول الفرق بين وجود الرواية الصحيحة والفقيه
المعروف النسب الذي يستدل بالدليل الظني وبين ظهور الامام عم وبيانه الحق واضح
وعلى الوجه الاخير لا يظهر فرق كما قلناه ونقلناه ويظهر من الشيخ ره في العدة انه يقول
ببعض الصور بانه يجب على الامام عم رد المبطلين الى الحق اما بنفسه وبغيره من سفرائه
قال ره في العدة ومتى لو فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال ولم يكن هناك
ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم عم الاستتار ووجب عليه ان
يظهر ويبين الحق في تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته الذين يسكن اليهم الحق من تلك
الاقوال حتى يؤدي ذلك من جهة الى الامة ويقرن بقوله علم معجز يدل على صدقه
لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وفي علمنا ببقاء التكليف وعدم ظهوره او
ظهور من يجري مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق او قول ويظهر منه القول بوجوب
الظهور كذلك بطريق اولى اذا اتفق الكل على الخطاء ويلزم منه حجية اجماع جميع العلماء المعروفين
اذا لم يظهر الامام عم خلافه بنفسه وبغيره قال شيخنا المحقق الكاشي ره في رسالته
في الاخبار والاجماع ان قول الشيخ في غاية الضعف لانا نمنع عدم جواز الاستتار ووجوب
الاظهار ولعل بعض الموانع مثل المفسدة وغيرها مما لا اطلاع لنا عليها يمنعه عن الظهور
او الاظهار ونقول القول بحجية خبر الواحد وعدمها متقابلان فاحدهما بعلم قطعا

فاي تفرقة من ثقات الامام عم اعلم القائلين بحقيقة الحال وانبثت صدق مقالته با
المعجزة وبالجملة عدم تبان الاختلاف فالقائل في زمان الغيبة على وجه يظهر حقيقة قول
احد القائلين باحد المتقابلين وخطاء قول القائل بمقابله اكثر من ان يحصى على
من له ادنى تتبع في المسائل الشرعية انتهى كلامه الخامس الاجماع على حكم اما ان يكون
من جميع خواص طائفة منا او من بعضها والطائفة اما الاثني عشرية او غيرهم و
الاخبار عن غير الاثني عشرية لا منتظرا اليه وعلى الاول اما ان يتحقق في زمان واحد
غيبة صاحب العصر عج وعلى التقديرين اما ان يكون هناك خبر فالقائل ادعى
الاجماع فيه اولا وعلى الثاني اما ان يكون خبر موافق او لا وهذه هي المقدمات
لتكون في ذكر منك قوله واما تحقق الامكان ووقوعه اه اقول لا شك في ان العلم العادي
حاصل لنا بان جميع خواص امة النبي صم قائلون بوجوب الصلوة ونحوها وان جميع
خواص الشيعة قائلون بحلية المتعتين متعة الحج ومتعة النساء وان قولهم بهذا انما
هو صادر عن قول امامهم وائمتهم ان فرضنا عدم وجدان خبر في ذلك وهكذا الحال
لو فرضنا حصول العلم لنا بان فضلاء اصحاب الصادق عم قائلون بالتخيير بين التسبيح والحمد
في غير الاولتين مع عدم حصول العلم بفتوى الاخرين من اصحابه وغيرهم من
اصحاب باقي الائمة عم وعدم وصول خبر في ذلك الينا لما مر من المقدمات فظهر امكان
الوقوع والعلم والحجية بقي الاشكال في دعوى الاجماع في زمان الغيبة وسيجيء الكلام
فيه قوله الثاني الاجماع اه اقول لم يتبين ان اطلاق الاجماع على المعنى الاول
وهذين المعنيين باي طريق هو والظاهر ان هذين في وزان المعنى الاول اذ يصدق على
مثل هذا الاتفاق انه اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر عن الامام عم قوله
وهذا القسم من الاجماع اه اقول ان كان المراد عدم التميز عند اهل الاجماع فالقائل
المعصوم ره من انه عم قبل وقوع الغيبة كان مشهورا معلوما الا بسبب ضرورة وان كان المراد
عدم العلم عند الذين حصل لهم العلم به بتوسط تتبع الاقوال وشهادة القرائن فقد
رد عليه بعض الفضلاء قال المحقق ان معنى وجوب دخول المعصوم عم في الاجماع ليس

وتوهم والعلم به وحجيته وقد اختلف في
كل المواضع كثيرة وربما كانت مجهم تمنع التعرض
لها وسبب جميعها مر تعريف وهو ... اله
على قول الامام المعصوم الذي لا يقول الا
وحي الاهو ولهذا سبب حجية انضمام الاقوال واحتمال
لا يقول الجاهلون حيث احالوا الاطلاق نورالله
فجعلوا اجماع اقوال الامة واجب الاتباع كالقرآن
والحديث وادلتهم بعدنا ما لا ... عليهم
فالاجماع عندنا ليس الا ... السنة منه

البحث الثالث الاجماع بالمعنى على معنيين احدهما اتفاق
جمع على امر يقطع بان احدهم هو المعصوم
ولكن لا يتميز شخصه وهذا القسم من الاجماع لا يكاد يتحقق
لان الامام قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا ... عند
الشيعة مثل ... وبعد ...
... حصول العلم بمثل هذا الاتفاق والثاني
من انه اذا وقع اجماع العلماء ... على الباطل
يجب على الامام ان يظهر ... الحق
لئلا يضل الناس ... [illegible]
... بل ... الموروث
... المذكور واقامة الحدود وغير ذلك ومع ذلك فهو لا يظهر ...

ليس الا ان قوله يجب ان يكون موافقا لاقوال المجمعين وهذا لا يستلزم دخول
شخصه من جملة اشخاصهم بل ولا كونه في زمانهم عم فان انعقاد الاجماع في زمان
الغيبة ضرورة موقوف على دخول خصوص قول الامام عم العصر في اقوالهم بل ربما
انعقد على طبق قول غيره من الائمة الماضين عم فان قول كل منهم حجة حيا وميتا
ولهذه الدقيقة لم يجيء الخاصة في تعريفهم الاجماع الى ما قيد به العامة تعريفاتهم له
من قولهم في عصر بل لو قيد به لكان مخلا لخروج هذه الصورة به مع انها العمدة
في هذا الباب وانما يحصل الاطلاع منا على موافقة قوله عم لقولهم بالقرائن و
الآثار والمعلومة بالتتبع الدالة على ان اتفاق هذه الطائفة لا يكون الا على طبق ما ثبت
عندهم من قوله عم قال الشيخ الطوسي ره في العدة قد لا يتعين لنا قول الامام عم في كثير
من الاوقات فنحتاج الى اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم عم داخل فيهم
انتهى وانا لو اطلعنا على اتفاقهم نحصل عند التتبع لآثارهم وقدر بالآثار الماثورة عنا
ببعض اتفاقاتهم من هذا الطريق على وجه لا شك فيه فتذكر فظهر من هذا التحقيق
وجه فيما توهم بعض الفضلاء في هذا المقام من ان الاجماع على اطلاق الاتفاق جمع على امر
يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم عم ولكن لا يتميز شخصه وهذا القسم من الاجماع مما
لا يكاد يتحقق لان الامام عم قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل
عصر من فهم كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق اقول لم يظهر مما افاده
حصول القطع بان المعصوم عم احد المجمعين بل يحصل القطع بان قوله ورايه موافق لما
اجمعوا عليه والمصنف ره كانه لا ينكر تحقق مثل هذا الاجماع وانما غرضه تحقيق ما يدل
عليه التعريف على الظاهر والمهم هنا بيان حال صور بعض الاجماعات التي ادعوها في
زمان الغيبة الكبرى فنقول المدعي للاجماع اما ان يدعي انعقاده في غير زمان غيبة
الكبرى او فيه وسيجيء الكلام فيه انشاء الله وعلى الثاني اما ان يدعي الاجماعات في هذا
الزمان ايضا على خلافه او لا وعلى التقديرين اما ان يكون في الكتاب والاخبار او اقوال
اصحاب الائمة عم شاهد لاحدهما او لهما او على احدهما او عليهما او ليس فيها للمسئلة

عن ولا اثر وعلى النقاد بوقاتنا ان يكون في المسئلة قول مخالف سواء كان من واحد ام اكثر ثم نقول الاتفاق جميع علماء الامامية ومن في ذلك الزمان لو فرض امكانه ووقوعه والعلم به فليس بحجة اذا لم يكن بحيث يكشف عن قول الامام عليه السلام وفعله او تقريره المطابق كل منها لاعتقاده سواء كان صاحب العصر او واحد من الائمة الطاهرين عليهم السلام والقول بان شمول الاتفاق مستلزم للكشف عن مطابقة قوله ودوايته بما قالوه لوجوب الظهور عليه لو اجمعوا على الخطاء قد عرفت ضعفه ورد حرمل حجهول النسب منهم عين مسلم لكونه هو المعصوم مكان استلزامه مبني على ثبوت هذا الاصل الضعيف ولكن يمكن دعوى القطع بموافقته عليه السلام لهم في بعض العصور المتقدمة الاول ان يعلم اتفاق كل علماء ذلك الزمان او بعضهم مع عدم العلم بمخالف في مسئلة وجدنا شاهدا من الكتاب والسنة او فتاوى اصحاب الائمة عليهم السلام ولم نطلع بمخالف لهما منا ويشترط في فتاوى الاصحاب ان لا يكون بمجردها كاشفة عن قوله والا لكانت هي اجماعا مستقلا بنفسه كما سيأتي فانه يحصل العلم العادي بموافقته عليه السلام وقد سبق ما يدل على ما قلناه في المقدمة الثانية ويوجب هذا العلم القطع بالكتاب من جهة متنه الذي لولا هذا العلم بالوفاق لكان ظنيا وكذا القطع بالخبر سندا ومتنا ولكن افادة مثل هذا الاتفاق القطع لكل احد والظن بموافقة قوله عليه السلام لقولهم ليس مما لا دنا كما اشرنا اليه في المقدمة الثالثة الثانية ان يعلم الاتفاق على مسئلة مع تعارض الاخبار فيها وكان هذا الاتفاق من قدمائنا الاخباريين الراوين لتلك الاخبار التاركين لاحد المتعارضين القائلين بالاخر سواء كان هناك فتوى لواحد من اصحاب الائمة عليهم السلام موافقة لاقوالهم او لم ينقل عنهم فتوى اصلا وسواء اتفق معهم الاصوليين ام لا وهذا ايضا مع ما بعده مثل سابقه في ايجاب القطع او الظن بدخول قول المعصوم عليه السلام ولهذا قلنا الاخباريون لان اتفاق الاصوليين ربما كان مبنيا على ترجيح احد المتعارضين بالمرجحات المذكورة في الاصول غير ما يظهر من الاحاديث وربما هو ظنية لا اعتماد عليها فكيف تطمئن النفس بقولهم وفتاويهم ولا شك في تفاوت مراتب العلم مع وجود الموافق وعدمه الثالثة ان يعلم اتفاق هؤلاء القدماء ايضا على مسئلة مع عدم نقل نص فيها

مامحصل

فانه يحصل للمتتبع لاقوالهم واحوالهم انهم لا يقولون الا عن راي الامام وقد مر في المقدمة الاولى ما يرشدك اليه ما قلناه من حصول القطع بقول واحد مع عدم نقل خبر عنه الى آخره ان نعلم اتفاقهم ايضا على حكم مع وجود نص ومعصوم على خلافه فانهم اتفقوا عليه سواء كان هناك خبر او ضعيفا مطابقا لما قالوه ام لا وكلما كانت النصوص كثر واقوى يكون القطع بان الواقع خلاف منها طبقها اظهر وانما صدرت عن مصلحة واما اتفاق المتاخرين كل فلا او لا ينفع واما الاخباريون فلبعد حصول القطع لهم بقول المعصوم عليه السلام من غير طريق التواتر والمفروض عدمه واما الاصوليون فلاعتمادهم على اصول عامية بحيث جعلوها معارضة للنص وان كان صحيحا يظهر ذلك لمن نظر في الفوائد المدنية والطوسية ورسالة الشيخ الفاضل شهاب الدين ولعل هناك صورا اخرى يمكن فيها حصول العلم بدخول قول المعصوم عليه السلام فيها فاني لم اقصد استيفاء الصور بل ذكرت ما حضرني ثم ان هذه الصور واشباهها لو افادت لاحد ظنا بدخول المعصوم عليه السلام اما لكونها منقولة بطريق الاحاد او لعدم افادتها القرائن القطع بدخول قوله عليه السلام فهل يجوز التعويل عليها ام لا فيجيء تحقيق القول فيه انشاء الله تعالى عند تكلم المصنف رحمه الله على الاجماع المنقول بخبر الواحد قوله وايضا اجماعهم اه اقول انت تعلم ان العوام يتبعون علمائهم فاذا اجمعوا على الباطل يلزم منه ضلالتهم سواء كان اتباعهم واجبا او محرما والضلالة لا توجب ظهور الامام عند المستدل والحاصل ان استلزام الاجماع للضلالة ليس شرط لوجوبه لا اجماع غاية الامر ان يكون العوام مكلفين باتباع من لا يجب اتباعه بل يحرم وليس هذا بمنافي للمستدل بعدما فعلوا هذا الحرام فانهم ايضا قالوه اولا بل نقول ان القدر المسلم من وجوب رده الى عتبة الحق هو اذا اجمع العلماء على باطل يخرج الناس من الدين واما الاتفاق على مسئلة فرعية فكلا قوله وثانيهما اه اقول هذا هو القسم الذي ينعقد في زمان الحضور وقد ادى شيخنا الفاضل المحقق في الذخيرة بجملة وافية لبيان هذا المطلب وبعض ما سبق فانا انقل عبارته بطولها لاشتمالها على فوائد قال ره فان قلت يحصل العلم بموافقة المعصوم عليه السلام في بعض الاحكام بحسب القرائن الكثيرة كما اذا ظهر

الذين دونوا الفقه وضبطوا الاقوال اثرها بين الخلاف والوفاق بحيث لا يكون قول من اقوال المتقدمين خارجا عن نوال هو لا خصوصا اذا حكموا بالاتفاق ثم ان يكون قولا نادرا مطروحا عند المشهورين من اصحابنا المتقدمين بل عمل اثنين او ثلثة منهم يوجب ما ذكرنا لولا احتمال ان يكون اعتمادهم على رواية غير متواترة وخبر صدر عن المعصوم عليه السلام تقية او لمصلحة من المصالح ادنا ولا نتبادر يخفى مع وجود المعارض لكن هذه الاحتمالات ترتفع في الصورة التي ذكرنا فلتنا الامر كما ذكرنا فاحصل العلم باتفاق جماعة من اصحاب الائمة عليهم السلام ولكن بطريق هذه العلم انسد في زماننا الا في قليل من المسائل التي صارت من ضروريات دين الامامية كوجوب المسح في الوضوء وعدم جواز المسح على الخف وبطلان القياس وامثالها واما في غيرها من المسائل فلا فان غاية ما يمكن لنا الاطلاع على مذاهب اكثر المعلمين المتاخرين عن قدماء ارباب الحديث وهم اصحاب كتب الفقه ولا يحصل العلم بمذاهبهم لكثرة الكتب وانتشار المصنفات وبهذا لا يحصل العلم بمذاهب القدماء واصحاب الائمة عليهم السلام فانهم لم يكن من عادتهم ان يصنفوا كتابا يذكرون فيها اقوالهم وفتاويهم بل كان من عادتهم جمع الاخبار المعتمدة التي وصلت اليهم وكانوا يعملون بها كما يظهر بالتتبع وعلى هذا كان يمضي السلف والخلف الى ان نشأ تحرير الفتاوي وتصنيف كتاب الفقه بعد زمن الائمة عليهم السلام بمدة طويلة فمذاهب اصحاب كتب الفتاوي لا تكشف عن مذاهب صحاب الاخبار واتفاق اكثر الفقهاء لا يدل على موافقة المعصوم عليه السلام بالجملة لا يخفى واما ان يوجد خبر في المسئلة ام لا فان وجد خبر في المسئلة كان النظر على الخبر والمنجح التعويل على الظن الحاصل به بعد النظر في معارضه واعتبار القواعد الصحيحة المقررة في الترجيح فكنا مستغنين هناك عن تجشم هذا البحث وان لم يوجد في المسئلة خبر بعد التتبع فالعلم بمذاهب قدماء ارباب الحديث من اصحاب الائمة عليهم السلام مشكل جدا اذ لا يعقل سبيل الى هذا الا بامرين احدهما فتاوى الفقهاء المتاخرين عنهم وقد عرفت ما في غيرها بعض الكتب

في حكم من الاحكام المهمة التي يقع الاحتياج اليها غالبا ويعم البلوى بها اتفاق المشهورين من الامامية ولم يعلم بالتتبع التام مخالف لها وقادح فيه طاعن عليه فح يحصل العلم بان هذا مذهب الائمة عليهم السلام لانا نعلم ان علماء اصحابنا الامامية ممن عاصر الائمة عليهم السلام كان على ذلك والا لنقل بمقتضى العادة واذا كان علمهم جميعا او اكثر مشاهيرهم على شيء ما من الاحكام الشايعة التي يقع الاحتياج اليها في اغلب الاوقات نعلم موافقة الامام اذ من المعلوم ان جماعة كثيرة من العلماء والاتقياء ونقلة الحديث وحفاظ الرواية كانوا في عصر ظهور الائمة عليهم السلام قرنا بعد قرن وخلفا بعد سلف في مدة متطاولة تماما يزيد على ثلثمائة سنة وكان جماعة منهم مشهورين بالعلم والتقوى متصدين للرواية والفتوى منصوبين لذلك من قبلهم وكانوا مختلفين الى مجالس المعصومين فائزين بادراك لقائهم اخذين احكام المسائل عنهم بالسماع والعيان على جهة القطع واليقين دون الظن والتخمين لما عهد من احوالهم من انكار الظنون والاهواء والتجنب عن الاقيسة والاراء وكانوا متمكنين في كثير من الاحيان من استعلامهم الحق في الوقايع التي حصل احتياجهم اليها ووقع البلوى بها ومن المعلوم ان جماعة من امثالهم اذا اتفق عملهم او فتاويهم على شيء كان ذلك موافقا لعلمهم عليهم السلام وقولهم اذ من خلاف العادة ان يتفقوا كلهم يجوز ان يحصل لهم العلم مع تمكنهم منه وقد تدرج جماعة عن هذا المقام حتى قال ذكر كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع ابي الحسن ابن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته ولهذه العلة نراهم يرجحون الاخبار الضعيفة المعمولة عند المتقدمين المؤيدة بفتاوى اكثرهم على اخبار صحيحة لا سند على انه لا يقع في العادة ان لا يعلم المعصومون عليهم السلام عملهم وفتويهم اذا كان مستمرا كما لو لم ينكروا عليهم مع كثرة اشتغالهم عليهم واختلاطهم في حاجاتهم وتعليمهم ولو كان شيء من ذلك ثابتا لنقل للنقل لان رواة الحديث ونقلة الاخبار وحفظة الاثار على كثرتهم وانتشارهم في اقطار الارض وطول ايامهم وتوفر دواعيهم اخذوا العلم والرواية عن ائمة الائمة عليهم السلام ومكتهم الخروج واخذوا عنهم وكان لعقب السلف الخلف والا في الماضي وهلم جرا الى زمن المشايخ المتاخرين عنهم

الذين

بالدلالة عليه وثانيها نقل بعض العلماء اجماع الفرقة على المسئلة وهو ايضا ضعيف لما عرفت من تعذر الاطلاع على الاجماع بالمعنى المعروف عند الاصحاب فمرادهم بالاجماعات المنقولة في كتبهم في كثير من المسائل بل لاكثرها لا يكون محمولا على معناها الظاهر بل انما يرجع الى اجتهاد من الناقل بحسب القرائن والامارات التي اعتبرها الى ان المعصوم ع موافق في هذا الحكم او مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او غير ذلك من المعاني المحتملة وقد نبه على هذا الشهيد ره في الذكرى ومما يرشد الى هذا ان منهم من يدعي الاجماع كثيرا جدا حتى لا يوجد باب من ابواب الفقه الا وقد وجد مسائل متعددة من هذا القبيل ومن نظر في شرعنا هذا يطلع على كثير من هذا الباب ومن اراد ان يسهل عليه ما ذكرناه فلينظر الى كتاب الانتصار للسيد المرتضى ره والخلاف للشيخ ابي جعفر الطوسي ره والغنية لابن زهرة والسرائر لابن ادريس فانها مشتملة على ادعاء الاجماع في كثير من المسائل المود وعرفنا مع وجود الخلاف في كثير منها حتى من المدعي وقد ترتب هذه الطريقة الى المتاخرين مثل المحقق والشهيدين ره وغيرهم والذي ظهر لي من تتبع كلام المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى الكتب الموجودة عندهم في ذلك الحين فاذا راوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف اخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد الى هذا كثير من القرائن التي لا تليق بهذا المقام تفصيلها اذ ليس المقام محل استقصاء هذا الباب فانه متعلق بفن الاصول واما الغرض التنبيه على حقيقة الحال ومع هذا فلا انكر حصول الظن في بعض الاوقات ولكن في حجيته على الاطلاق نظر فهو من القرائن التي توجب التقوية والتاييد ولا يصلح لتاسيس الحكم بما انه والله اعلم بحقيقة الحال ومع هذا كله ينبغي ان لا يترك الاحتياط في امثال هذا الموضع

قوله وثانيا اذا لم يكن اه اقول يظهر منه ان الاعتماد على الاجماعات المنقولة مشكل وان كانت فتاوي اصحاب الائمة ع معلومة لكنه مع عدم العلم يكون اشكل فان كان مراده بالاصحاب من لا يجوز العقل اجماعهم على فتوى من غير سماع من الامام

مع فرض العلم بفتاويهم واتفاقهم ليس للاشكال وجه وان كان المراد غيرهم اذ هم مع عدم الوفاق فليس بين صورة العلم وعدمه فرق قوله نعم لا يبعد جواز اه اقول قال افضل المتاخرين في شرح الشرائع لا شك ان حكما من الاحكام اذا لم يظهر فيه قائل من اصحابنا الامامية وكان فتاويهم واقوالهم مطابقة على خلافه يحصل الظن القوي بانهم اخذوا خلافه من الامام ع بعنوان لم يبق فيه ريب ولا خلاف اذ العادة لم تجر بان ما لا يكون كذلك لا يقع فيه خلاف بينهم مع كثرتهم ومخالفتهم اذ هانهم في ادراك الامور واستنباط الفروع ومباينة مشاربهم في تاسيس المباني وتاصيل الاصول سيما اذا وجدنا الروايات المتعاضدة عن الائمة في طرفي المسئلة اذ على هذا يصير الظن اقوى لما ترى من عادتهم ونشاهد من دينهم انه قلما يكون ان يكون رواية في حكم ولم يوجد به قائل من اصحابنا وسيما اذا كانت الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة شاذة نادرة واذا لم يوجد عليه رواية فبطريق اولى واحتمال ان يكون مخالف من الاصحاب المتقدمين ولم يصل خلافه الى مدعي الاجماع بعيد ايضا جدا لما ترى من شدة اجتهادهم في تتبع الاقاويل وتفحص المذاهب حتى انا نراهم في المسائل النادرة قد تتبعوا الاقاويل ونقلوا خلافا نادرا من الاصحاب الى كان بل بعضهم قد اكد جهدا في تتبع الاقوال العامة ايضا بحيث لم يبق منه شيء الا ما شذ وندر فكيف ظنك باقوال الخاصة وبالمسائل المتعاد فيه التي يعتم بها البلوى وبالجملة في مثل هذا المقام ان لم يحصل القطع بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام في حصول الظن وانكاره مكابرة ومثل هذا الظن لا يقصر عن الظن الذي يحصل من خبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع اقوى منه واستدل فحينئذ ان لم يكن على خلاف ما ادعوه من الاجماع خبر صحيح معتمد عليه فلا اشكال وان كان فان لم نقل به ترجيحا للاجماع عليه فلا اقل من التساوي اذا دلت حجية خبر الواحد ايضا على تقدير تماميتها ليست بحيث توجب العمل

به مع معارضته مثل هذا الظن القوي ولا سيما مع تؤيده بما ورد في الروايات من انه خذ بالمجمع عليه بين اصحابك واترك الشاذ النادر ولشموله لما نحن فيه ظاهرا فيحكم بالتساقط ويرجع الى ما اقتضاه اصل ودليل آخر ولا يخفى انه اذا ظهر خلاف من واحد من اصحابنا المتاخرين او جمع ايضا منهم فالظاهر انه لا اعتداد به ووجهه بعد ما ذكرنا ظاهر لا يحتاج الى البيان واما اذا لم يكن كذلك بل ادعى بعض الاصحاب اجماعا على حكم وادعى بعضهم الاجماع على خلافه من المتقدمين او نقل مدعي الاجماع نفسه خلافا منهم او لم يدع احد خلافا لكن رايناه في كلام القدماء خلافه فلو ظهر لنا دليل انهم خالفوا فيه فحينئذ لا سبيل الى حجيته ولا وجه للتعويل عليه نعم اذا ثبت انه كان مشهورا بين قدماء الاصحاب بحيث كان مخالفه شاذا نادرا فلا يبعد جعله من مرجحات الدليل ومؤيدات المدلول باعتبار الروايات التي نقلنا آنفا باعتبار ان الظن يذهب غالبا الى انه في مثل هذا الموضع وقوع الخطاء من القليل اكثر منه من الكثير واما جعله حجة براسها واخذه دليلا بانفراده فلا قوله بتحصيل العلم اه اقول ليت شعري ما وجه الاستدلال بالاجماع مع خفائه وعدم ذكر القاطع ولكن لذلك ان نقول ان اهل الاجماع ما استدلوا به بل وجدوا من انفسهم علما ضروريا بمعتقد امامهم وفتواه ثم لما جاء العصر الثاني استدل بالاجماع السابقين على الحكم لكشفه عن هذا العلم الضروري اما تجد من نفسك ان معتقد امامك نقض الجبين والمسح على الرجل مع عدم ملاحظة نص دال عليه يتفاوت حال صحبته ومن لم يصحبه وفي الاول ايضا تفاوت كثير فكم من صفات لم يدركها صورها وانه لو شاء لجعل الارض ذهبا او لقلع هذا الجبل فلا يلزم ظهور الحكم عند جميع اهل العصر ولا استمراره في الاعصار حتى لا يحتاج احد في الاستدلال الى الاجماع قوله الحق التوقف في الاجماع اه اقول ان نقل احد اجماعا قطعيا فقوله اجمع الاصحاب على كذا يدل لا بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره فكانه قال الامام كذا او فعل بحضرته كذا ولم ينكر ولكن جميع ذلك مطابق لاعتقاده كذا او نقله

البحث الرابع في ان توقف الاجماع المنقول بخبر الواحد لا للمعرفة منه

ويجري فيه ما يجري في الخبر صحة وضعفا واسنادا وارسالا ووقفا وغيرها كما اذا نقله من ليس من اهل الاجماع بينه وبينهم وسائط فان اسنده الى واحد منهم يكون مسندا وان لم يسنده يكون موقوفا وهكذا فقس وقد قال بحجيته جمع الواحد لا طائفة قليلة منهم المصنف ره فتوقف فيها وعلله بانا لا نقلنا بقا من بعد الاطلاع وباختلاف الاصطلاحات واعترض عليه بان الكلام في هذا المقام مبني على دعوى الاطلاع من واحد على اجماع قطعي ونقله الينا ذلك فلا اقل من شمول هذا النقل على نقل وقوع مستند لهذا الاجماع او مستلزم له فلم يتوقف في حجيته نعم لو كان هذه المضايقة ممن لم يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى ره وابن زهرة ومن تبعهما لكان لها وجه ولكن لم ينقل عنهم بل هنا احتجاجات السيد على الاحكام الخمسة المختلف فيها على نقل اجماعات اكثر بل يقدمه على ظاهر الكتاب فضلا عن غيره من الادلة كما مر وايضا قد ظهر مما سبق ان اجماع الحقيقي ما يفيد القطع وخصوصا عند الامامية وخصوصا عند السيد ره ومن تبعه ونبين ان قطعيته عندهم باعتبار القطع بدخول قول المعصوم فيهم من جهة حكم العادة في مثل هذا الاتفاق من هذه الطائفة به فاذا دفع الاشتباه ولزم الوثوق اقول لا نزاع لاحد في ان الاجماع القطعي عند الشيعة ما قطع بدخول المعصوم فيه ولكنه قد سبق ان الشيخ ره جعل نفس الاتفاق ايضا دليلا ولم يكتف بحكم العادة بدخول قول المعصوم فحاصل كلام المصنف ان العامة جعلوا الاتفاق دليلا على حجية المتفق عليه لقوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء والشيخ ره ايضا جعله كذلك للدليل العقلي الذي ذكرناه وقد سبق الاشارة اليه وحاصله ان الاتفاق لو حصل كان المتفق عليه حقا والا لزم على الامام ع اظهار الخلاف والا لم يحسن التكليف واذا ثبت حجيته ثبت قول المعصوم ع به لان كل حق فهو قول المعصوم ع فاتفق مع العامة في المدلول واختلف في الدليل والمصنف ره قد رد عليه فيما مر ولعله ظفر بموافقة السيد ره للشيخ في هذا المقام فلهذا لم يثق بالاجماع المنقول

في كلامهما لحصول الاشتباه احتج من قال بالحجية بقوله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية وهذا مبني على كون العلم بالاجماع داخلا في التفقه وكون نقله للغير منذرا داخلا تحت الانذار وبقوله عز وجل ان جاءكم فاسق بنبأ الآية وهذا مبني على ان نقل الاجماع نقل لمستنده التزاما كما اشرنا اليه وبان باب العلم القطعي منسد في كثير من المسائل الشرعية فيجب ان يكون طريقه الظن والعقل يحكم بقبح العمل بالظن الضعيف مع امكان القوي والظاهر ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد ظنا اقوى من الظن الذي يحصل من رواية معتبرة وعلى ما ذكره يجب العمل بالقياس ايضا والله انه لا يقول به ولو فرض القول به في خصوص هذه الصورة يبطل باخبار كثيرة لا يمكن تخصيصها بغير هذه الصورة افاد بعض الافاضل المحققين دام توفيقه ما حاصله انه كما يحكم العقل السليم بوجوب التحرز عن المخوفات القطعية يحكم بوجوبه عن المخوفات الظنية عند انتفاء طريق القطع فاذا دل دليل ظني على وجوب او تحريم وانسد طريق القطع الى احدهما يجب فعل الاول وترك الثاني فيحكم العقل بحصول الظن بالخوف من ترك الاول وفعل الثاني كما هو مقتضى الوجوب والحرمة الايلام الواقع في بليته وكذا مؤاخذة من العقاب المحض الملازمة بوقوع بليته ظنية دنيوية لازم بفعل ما يظن ايجاده للبلية اخذ منها واعدم مع قدرته على اجتناب هذا الفعل وهل يحتج معذرته من التشنيع بالقاء نفسه في البلية ظنية بل انما يجب الاجتناب عن الفعل الذي يعلم ايجاده للبلية واما عند ظن الايجاد فلا فظهر ان وجوب العمل بالظن في الواجب والحرام مما يحكم به العقل الا ان يتبين الشرع عدم جوازه مثل بيانه عدم جواز العمل بالقياس فلعل وجه المنع ان استنباط العلة التي هي سبب الحكم وكونها علة بدون مدخلية المحل استنباط ضعيف يكون وقوع الخطط فيها اكثر وان حصل للناظر البصير قانون القياس فوجب على الشارع منع العمل به واما لم يمنع فيجب العمل بالظن حسب حكم العقل الصحيح انتهى كلامه اقول الشارع نهانا عن العمل بالظن مطلقا واستثني منه مواضع قولا وتقريرا وليس لنا نحن فيه نهانا وليس

العقاب

العقاب لا ذما لترك الواجب وفعل الحرام من جهة ذاتيهما بل هو لا ذم لهما من حيث ان الشارع امرنا بفعل الاول وترك الثاني والمفروض انه نهانا عن الافتاء بوجوب شيء او حرمته والعمل بمقتضاه من الطرق المفيدة للظن به الا ما استثني فمن اين حصل الظن بالعقاب الاخروي والدائم مع الترك الواجب وفعل الحرام المظنونين حتى يحكم العقل بوجوبا لازمة بل العقل بعد ملاحظة النهي المطلق المذكور يحكم بلزوم العقاب مع فعل مثل هذا الواجب وترك مثل هذا الحرام فتدبر وقال الاستاد ره في الرسالة ما حاصله انه لا يمكن الاستدلال على حجية بعمل الاصحاب به في زمانه ع ولا بعده لعدم ظهور وهذا على وجه يظهر منه اجماعهم عليه وانه كاشف عن رخصة النبي ص وقوله كما استدل على جواز العمل بخبر الواحد باجماعهم وكذا لا يجوز الاستدلال بعمل اصحاب الائمة ع كما استدل به على العمل باخبار الاحاد اذ لم يظهر شيوع علمهم حتى يستدل به على ان الائمة كانوا عالمين به ولم ينكروا فيكون تقريرا لهم وهو حجة اقول يظهر من كلامه ره ان الذي اجمع اصحاب النبي ص على جوازه وعملوا به وكذا اصحاب الائمة ع هو قبول الاخبار عن قول او فعل او تقرير صريحا واما الاخبار عنها ضمنا فلا وليس المجمع عليه الاخبار المطلق او العام الشامل لمثل هذا الفرد فتامل اذا عرفت هذا فاعلم ان من حصر دليل حجية خبر الواحد في الآيتين وهذين الدليلين والدليل الاول وهو من ادلة المفيد وسيذكرها في بحث خبر الواحد ورد الاستدلال بها ولم يعمل بالظن الا في المواضع المستثنيات ولا قال بجريان عمل الصحابة والاصحاب في الاجماع المنقول بخبر الواحد ولا بان عدم العمل بمثل هذا الاجماع مستلزم لانسداد طريق استنباط جل الاحكام يمكنه القول بحجية خبر الواحد دون الاجماع المذكور بجريان الدليلين فيه وان لم يجز فيه الآيتان بخلاف الاجماع اذ لا يكون لنا دليل على تاييده والظن ان المصنف ره يمكنه المنع على هذا فتامل فيما نقله في مبحث الاخبار حتى يظهر لك ما فيه قوله ولا اختلاف في الاصطلاحات اه اقول لا دخل للاختلاف في الاصطلا

في التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد بل لو فرض تواتر نقل مثل هذا الاجماع اي الواقع في كلام هؤلاء الاعلام لكان التوقف وعدم الاعتداد به بحاله والحاصل ان الناقل ان كان ممن يدعي الاجماع الذي يقول به العامة معتبرا فلا يعتمد على ما نقله وان كانت النقلة متواترة وان لم يكن فحكم الاجماع حكم الخبر من حيث السند صحة وضعفا كما اشرنا اليه انفا وان نقله الفريقان فالظاهر الاعتماد لان المعتبر عند الفريق الثاني معتبر عند الاول بلا عكس فنعلم من نقل الثاني انه هو المعتبر قوله والخبر ينقسم اه اقول قول النبي ص والامام ع قد يكون خبرا وقد يكون انشاء و ليس غرض الاصولي متعلقا بتقسيم الخبر الى المتواتر والاحاد بحيث يشمل خبرهما ايضا بل غرضه قسمة حكاية قولهما او فعلهما او تقريرهما وهي التي عبر البعض عنها بالحديث فقال الحديث هو حكاية قول المعصوم ع او فعله او تقريره والمتواتر منها هو الذي يبلغ الحاكون به مبلغا احالة العادة تواطئهم على الكذب والاحاد بخلاف ذلك ويعبر عن نفس قول المعصوم ع بالمتن قوله وقد تفيد العلم بالقرائن اه اقول الواحد باعتبار القرائن ينقسم اقساما الاول ان يقترن به قرائن خارجة عن نفس الخبر ولو ادعم الغير المتكلم عنه مفيدة للعلم بصدق قائله وقرائن اخرى ايضا تدل على صحة متنه ويقال القسم الاول من القرائن القرائن المفيدة للعلم بصحة الخبر في نفسه وللقسم الثاني القرائن المفيدة لصحة متضمنه الخبر والثاني من اقسام خبر الواحد هو الذي قد يقترن بالقسم الاول من القرائن دون الثاني والثالث هو ان يقترن بالثاني لا الاول والرابع هو الذي لا يقترن بشيء منهما مثال الاول ان يخبر من علمنا صدقه باعتبار القرائن بان النبي ص قال ان العالم حادث او صوموا رمضان ونحوهما مما يدل على صحة متنه برهان او نص من كتاب وسنة متواترة او اجماع ومثال الثاني ان يخبر من علمنا صدقه بان النبي ص قال التسليم في الصلوة واجب المعصوم ع قال القهقهة توجب الوضوء فنحن نقطع بان النبي ص والامام ع قال هذين القولين ولا نقطع بان التسليم واجب بمعنى المصطلح لاحتمال ان يقصد من الوجوب الاستحباب المؤكد وكذا

الفصل الثالث في السنة ومباحثها الاول السنة وهو قول النبي ص والامام او فعلهما او تقريرهما على وجه ولما كان المهم ههنا هو نقول المتكلم فقد يسمى حديثا وخبرا والخبر ينقسم الى المتواتر والاحاد والمتواتر هو خبر جماعة بلغوا في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطئهم على الكذب كالخبر عن وجود مكة مثلا او غيرها والظاهر ان الخبر المتواتر باللفظ نادر انما افتكت عنه وخبر الواحد هو ما لم يفد العلم باعتبار كثرة المخبرين وقد يفيد العلم بالقرائن وهو غير قليل والكلام فيه كما تبرة ظاهر منه

لا نقطع بايجاب القهقهة للوضوء اذ يمكن صدوره تقية او اتقاء او لمصلحة اخرى لا نعلمها وليس هناك دليل عقلي ولا كتاب ولا سنة متواترة ولا اجماع على وجوب التسليم وايجاب القهقهة ومثال الثالث ان يخبر من لا نعلم صدقه لا كذبه بان النبي ص مثلا قال صوموا شهر رمضان فنحن وان لم نعلم صدق الراوي ولكن نعلم صحة مضمون المتن وهو وجوب الصوم للكتاب والسنة والاجماع قال الشيخ ره في العدة بعد ذكر القرائن المفيدة لصحة مضمون الخبر وهي ما اشرنا اليه من دليل العقل وغيره فهذه القرائن كلها تدل على صحة مضمون اخبار الاحاد ولا تدل على صحتها في نفسها لما بينا من جواز كونها مصنوعة وان وافقت تلك الادلة انتهى ومثال الرابع واضح من الامثلة المتقدمة قوله اختلف العلماء اه اقول لا يتصور النزاع في حجية خبر الواحد المقرون بالقرائن المفيدة لصحة متضمنه سواء اقترن بما يفيد صحته في نفسه ام لا اذ الادلة الاخر اغنتنا عن ان ننظر الى مثل هذا الخبر نعم ربما يلاحظ لتكثير الادلة والتاييد واما الخبر المقرون بما يفيد صحته في نفسه دون متضمنه فيتصور النزاع فيه ولكن لا من جهة اخرى وهي جواز العمل بمتضمنه لو كان لفظ ظاهرا لا نصا توضيحه ان مثل هذا الخبر لو دل الكتاب وغيره من القواطع المذكورة على العمل بمتضمنه يجب ترك العمل به اتفاقا ولا منافاة بين صدقه في نفسه وترك العمل به قال الشيخ ره في العدة ايضا بعد ان ذكر القرائن الموجبة للعلم بما يتضمنه الخبر وهي الادلة القطعية المذكورة واما قلنا ذلك بغير ايجاب تلك الادلة لترك العمل بالخبر لان هذه توجب العلم والخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالبا الظن والظن لا يقابل العلم ثم قال ولا يجب على هذا ان نقطع على بطلانه في نفسه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر في نفسه صحيحا وله وجه من التاويل لا نقف عليه او خرج مخرج التقية وغير ذلك من الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل به حسب ما قدمناه انتهى اقول الذي ظهر لي هو انه فرض الخبر من القسم الرابع وتكلم فيه

في حجية خبر الواحد العاري عن قرائن القطع فالاكثر من علمائنا الباحثين في الاصول على انه ليس بحجة كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وهو الظاهر من ابن بابويه في كتاب الغيبة والظاهر من كلام المحقق بل الشيخ ايضا بل يحكي تحقيقا ذهب الى حجية خبر الواحد من تقدم على العلامة والسيد يدعي الاجماع من الشيعة على انكاره كالقياس من غير فرق بينهما ولكن الحق انه حجة كما اختاره المتاخرون منا وجمهور العامة لوجوه منه

خرج على سبب خفي علينا الاقرار او تناولت مخصصا بعينه اوه

ولكنه لما كان جاريًا فيما نحن فيه اجريناه فيه وان لم يرد دليل على خلافه فتضمنته
والمفروض عدم دليل قطعي يوافقه فح ان كان لفظه نصًا على المراد منه فلا نزاع
في وجوب العمل وان كان ظاهرًا فيتصور النزاع من الذين يقولون ان الاصل
عدم اتباع الظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل هناك ولكنك لو نظرت الى الادلة
التي اقيمت في هذا الموضع من قبل المجوزين كما ستدل لهم نقول نعم ان جاءكم
فاسق الاية علمت ان النزاع ليس في صحة الاستدلال بخبر الواحد وجواز العمل به من
جهة ظنيته مطلقا بل من جهة حال سنده فينبغي ان يكون النزاع في القسم الرابع وانما
اطلنا الكلام لئلا يتوهم بعض القاصرين ان النزاع في القسم الثاني اذا عرفت هذا
فنقول القول بعدم الحجية من السيد ره وموافقيه وبالحجية من الشيخ ره ومتابعيه
وقد قطع بعض العلماء بان لا مخالفة بين هذين الجليلين والمصنف ره كما ترى
وان لم يقطع ولكنه قال بالظهور فههنا مقامان الاول في نقل كلامهما والثاني
في الاشارة الى مواضع من كلام الشيخ ره تدل على المخالفة وما يتبع هذا الشان اما
المقام الاول فقال السيد ره فيما نقل عنه في المعالم انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله
ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز
العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير
وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد
على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقل ان يتعبد الله تعالى بالعمل با
الاخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في الاخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال
القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر
الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف
للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد
صار شعارًا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم
كل مخالطهم ثم قال وقد اورد السيد ره على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه

فان قيل

فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في
الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة بمذاهب ائمتنا
فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على
اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف
بينهم وحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق
التي ذكرناها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد
دليل التعيين ثم قال فيها ايضا ان السيد ره قد اعترف في جواب المسائل
التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما
بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة
للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من
طرق الاحاد وما قول دلالته كلامه مردود على عدم حجية القسم الرابع مما
لا ريب فيه ويستفاد من مجموع كلامه ان الحجة عنده الخبر المتواتر والاحاد
المحفوف بالقرائن المفيدة لصحة الخبر في نفسه والاجماع وكانه ره لم يذكر الاحاد
في جوابه للسؤال لانها مع القرينة في حكم المتواترة فاكتفى به ويستفاد منه ايضا
ان الاخبار المحفوفة بالقرائن المذكورة اذا تعارضت واختلفت فان كان
هناك قرينة على القطع بصحة مضمون احد المتعارضين يعمل به ويطرح الاخر
والا فالعمل بالتخيير متعين وانت تعلم ان التخيير انما يتصور في الاخبار التي
لا قرينة على عدم صحة مضمونها وان الترجيح للقطع المفروض يتصور في
اخبار يكون هناك قرينة على صحة مضمونها وعدم صحة متضمن معارضها فلا
يعمل بذلك المعارض اصلا بل يتوقف كما نقلناه عن الشيخ وان علمنا صدقه في نفسه
وقال الشيخ ره في العدة والذي اذهب اليه من خبر الواحد انه لا يوجب العلم وان
كان يجوز ان ترد العبادة به عقلا وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان
ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من الطائفة المحقة ويختص

بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها ثم قال بعد
ما ابطل المذاهب التي حكاها واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا
كان واردًا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او عن
احد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدًا في نقله
ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة
تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن
فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها
مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم
لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدًا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه
سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان
راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه
عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة الى زمان الصادق جعفر بن محمد ع
الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزًا
لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم ع لا يجوز عليه
الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في
الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل
او استعمله على وجه المخاصمة وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرءوا
من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس
فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه
فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها
انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء
احدهما جاز ادعاء الاخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون
العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون

رواته

رواته منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق
بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد
يجري مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم
لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن
صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز
ذلك لان السمع لم يرد به وما راينا احدا منهم تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه
كتابا ولا املى فيه مسئلة فكيف انتم تدعون خلاف ذلك قيل له من اشرت اليهم
من المنكرين لاخبار الاحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن
وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون خلافها
وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض
العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها
انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه فاما
من احال ذلك عقلا فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جائز فمن
انكره كان محجوجا بذلك على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين
اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين ع وكل قول قد
علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول اقاويلهم
لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم فاذا كان القول صادرا
عن غير معصوم علم ان قول المعصوم ع داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه
على ما نبينه في باب الاجماع فان قيل اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع
قد ورد به فما الذي يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه
اصحاب الحديث من العامة عن النبي ص وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل
العمل بخبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا عندنا فينبغي ان نستعمل بحيث تقرره الشريعة والشرع قررته
يرى العمل بما يرويه طائفة مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس

لنا ان يتعدى من رواية العدل الى رواية الفاسق وان كان العقل يجوز ذلك
اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من اسند
اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قال قائل
هذا القول يؤدي الى ان يكون الحق في جهتين مختلفتين اذا عملوا بخبرين مختلفين
والمعلوم من حال المتكلم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم من ذلك انه لا يكون
الحق في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون المعلوم انه لا يكون الحق في
جهتين اذا كان صادرا من خبرين مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه والذي يكشف
عن ذلك ايضا ان من منع العمل بخبر الواحد يقول ان الاخبار الكثيرة لا توجب لبعضها على
بعض ولا لاثنان فيما يخبر فلو ان اثنين اختار كل واحد منهما العمل باحد من الخبرين اللذين
كانا يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل فكيف يدعي ان المعلوم خلاف
ذلك ويبين ذلك ايضا انه قد روي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن اختلاف اصحابه في
المواقيت وغير ذلك فقال عليه السلام انا خالفت بينهم فترك الانكار لاختلافهم ثم اضاف
الاختلاف الى انه امرهم به فلولا ان ذلك جائز لما جاز ذلك عنه عليه السلام ثم قال فان قيل
كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها اكثرهم كما رووها رووا
ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير
فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات نقل حديث
الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر في السؤال ولو صح انه نقله لم يدل على انه كان معتقدا
لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشتد عنه شيء من الروايات
لا لانه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من
جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل
كيف تعولون على هذه الروايات واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة
والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد
الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا عند من اوجب العمل به و

هذا مفقود في هؤلاء وان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا
بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار الكفار
والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الاحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط
نحن نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء
المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك لبعض هذا السؤال واما ما يرويه قوم من المقلدة
فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا
احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشار الى هذا لا يسلم
انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله
جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم
ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة
وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجملة وليس لاحد
ان يقول ان هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد والعدل
او صفات الائمة عليهم السلام او صحة النبوة قالوا كذا روينا ويروون في ذلك كله
الاخبار وليس هذا طريق اصحاب الجملة وذلك انه لا يمتنع ان يكون هؤلاء
اصحاب الجملة وقد حصلت لهم المعارف بالله غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج
في ذلك احالوا على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان
يكون دليلا الا بعد ان تتقدم المعرفة بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم
عالمون على الجملة كما قررناه فما يتفرع عليه من الخطأ فيه لا يوجب التكفير ولا التضليل و
واما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفية والفطحية وغير ذلك فعن ذلك
جوابان احدهما ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد
اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم عن الكذب ووضع الاحاديث
وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة عليهم السلام نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران
ونحو بني فضال من المتاخرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء

الذين اشرنا اليهم وان كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك
كانوا ثقات في النقل فما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل به والجواب الثاني ان
جميع ما يرويه هؤلاء ان اختصوا بروايته لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية
من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح فحينئذ يجوز العمل به فاما اذا انفرد به فلا
يجوز ذلك فيه على حال وعلى هذا يسقط الاعتراض فاما ما رواه الغلاة ومن هو
مطعون عليه في روايته ومتهم في وضع الحديث فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد
فاذا انضاف الى روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك لاجل رواية
الثقة دون روايته واما المجبرة والمشبهة فاول ما في ذلك انا لا نعلم انهم مجبرة ولا
مشبهة واكثر ما معنا انهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه وليس روايتهم لها دليلا
على انهم كانوا معتقدين صحتها بل بينا الوجه في روايتهم لها وانه غير الاعتقاد لمتضمنها
ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام على ما يروونه كالكلام على ما يرويه الفرق
المتقدم ذكرها وقد بينا ما عندنا في ذلك وهذه الجملة كافية في ابطال هذا السؤال
فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا
بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها ولو اذا جاز ذلك لم يكن الاعتماد
على عملهم بها قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها
فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل
التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر من ان يحصى موجودة في كتبهم
وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك
في صريحه وفحواه ودليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام
بل لوجودها في مسائل متعددة ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان ادعاء
القرائن في جميع هذه المسائل دعوى محال ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه كان
السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه مدفوعا لما يعلم من نفسه
ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان

[illegible]

يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد
الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون
معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضا على جواز العمل بهذه
الاخبار التي اشرنا اليها ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن
العمل بها فاني وجدتها مختلفة المذاهب في الاحكام يفتي احدهم بغير ما يفتي به صاحبه
في جميع ابواب الفقه من الطهارة الى باب الديات من العبادات والاحكام و
المعاملات والفرائض وغير ذلك مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم
واختلافهم في ان التطليقات الثلاث هل تقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم في
باب الطهارة في مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء ونحو اختلافهم في حد الكر ونحو
اختلافهم في استئناف الماء الجديد لمسح الرأس والرجلين واختلافهم في
اعتبار اقصى مدة النفاس واختلافهم في عدد فصول الاذان والاقامة
وغير ذلك في سائر ابواب الفقه حتى ان بابا منه لا يسلم الا وجدت العلماء من
الطائفة مختلفة في مسائل منه او مسئلة متفاوتة الفتوى وقد ذكرت ما ورد
عنهم عليهم السلام من الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي
كتاب تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة الاف حديث وذكرت في اكثرها اختلاف
الطائفة في العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو تاملت اختلافهم في
هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم
مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم موالاة صاحبه ولم ينته الى تضليله
او تفسيقه والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما جاز
ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح يكون مخالفه مخطئا مرتكبا للقبيح
يستحق التفسيق بذلك وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز العمل بما
عملوا به من الاخبار فان تجاسر متجاسر الى ان يقول كل مسئلة مما اختلفوا فيه
عليه دليل قاطع ومن خالفه مخطئ فاسق يلزمه ان يفسق الطائفة باجمعها

و يضللوا الشيوخ المتقدمين كلهم فانه لا يمكن ان يدعى على احد انه وافقه في جميع
احكام الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته ويجب التغافل عنه بالسكوت
وان امتنع من تفسيقهم وتضليلهم فلا يكفرهم لان العمل بما عملوا به كان حسنا جايزا خاصة
وعلى اصولنا ان كل خطاء وقبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطائهم كان صغيرا
محبطا على ما يذهب اليه المعتزلة فلاجل ذلك لم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق
فيه والتضليل فان قال قائل اكثر ما في هذه الاعتبارات يدل على انهم غير
مؤاخذين بالعمل بهذه الاخبار وانه قد عفي عنهم وذلك لا يدل على صوابهم لانه
لا يمتنع ان يكون من خالف الدليل منهم اخطاء واثم واستحق العقاب الا انه
عفي له عن خطائه واسقط عنه ما استحق من العقاب قيل له الجواب عن ذلك
من وجهين احدهما ان غرضنا بما اخترناه من المذاهب هو هذا وان من عمل
بهذه الاخبار لا يكون فاسقا مستحقا للعقاب واذا سلم لنا ذلك ثبت لنا ما
هو الغرض المقصود والثاني ان ذلك لا يجوز لانه لو كان قد عفي لهم عن العمل
بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب واسقط عقابهم لكانوا مغريين بالقبيح
وذلك لا يجوز لانهم اذا علموا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب لم يصرفهم
عن العمل بها صارف فلو كان قبيحا ما هو قبيح العمل به لما جاز ذلك على حال ثم
قال ومما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة ميزت الرجال
الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين
من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم
وذموا المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه وفلان كذاب وفلان مخلط
وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان واقفي وفلان فطحي وغير ذلك من
الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما
رووه من التصانيف في فهارستهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر
في اسناده وضعفه بروايته هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم فلولا

ان العمل

ان العمل بما سلم من الطعن ويرويه من هو موثوق به جايز لما كان بينه وبين
غيره فرق وكان يكون خبره مطروحا مثل خبر غيره فلا تكون فائدة لشروعهم فيما
شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار بعضها على بعض وفي ثبوت ذلك
دليل على صحة ما اخترناه هذا هو الكلام في المقام الاول واما المقام الثاني
فاقول فيما نقلناه عنه ره مواضع دالة على ان محل النزاع القسم الرابع احدها
انه ره اعترف بان النزاع في الخبر الذي لا يوجب العلم ثم شرط في قبول خبر
الواحد شرايط هي كون الراوي اماميا عدلا غير مطعون في روايته وكون
الخبر غير محفوف بقراين صحة المتضمن فخرج الثلثة الاول من اقسام خبر الواحد
عن محل النزاع الا الاول فلوجهين اولهما هو ان العمل به غير مشروط بملاحظة
حال الراوي لانا فرضنا القطع بصدقه لاجل القراين وثانيهما كونه موجبا للعلم
لكونه متضمنه محفوفا بقراين الصحة واما الثاني فللوجه الثاني في الرابع
محلا للنزاع وثانيها انه ره قال في الاستدلال ان الطائفة عملت بما في
الكتب والاصول المستندة الى الثقات اذ الاقسام الثلثة لا تحتاج العمل بها
الى هذا الاستناد وانما المحتاج القسم الرابع وثالثها الاعتراض بتحقق الاجماع
على عدم جواز العمل اذ لا معنى لتوهم الاجماع في الثلثة الاول حتى يحتاج الى
الجواب ورابعها جوابه عن الاعتراض الثاني بان الشرع فرق بين الموافق و
المخالف اذ لا معنى للفرق مع القطع بصدق الراوي وكذا لا معنى لاثبات فسقه
وخامسها نقض قول القائل بالمنع بانه يقول بالتخيير في الاخبار التي يعمل بها
فيلزم ان يكون المحق في جهتين فما هو جوابه فهو جوابنا وجه الدلالة ان الاخبار
المتعارضة عند هذا القائل لا بد ان يكون من القسم الثاني لانه لا يعمل بالرابع
كما هو المفروض وتعارض خبرين من القسم الاول والثالث مستلزم لاجتماع
المتقابلين لانا فرضنا دلالة الادلة القاطعة على صدق المتضمن في هذين
القسمين فوجود المتعارضين منهما موجب لصدق متضمنيهما وقد فرضنا انهما

قلت واصرح من هذا قول [illegible] عبارة الشيخ
ان دعوى القراين في جميع [illegible]
[illegible]

متقابلين فبقي القسم الرابع هو الذي يقول الشيخ به ويمنعه المانع ويقول
بايجابه كون المحق في جهتين وسادسها جوابه عن الاعتراضين اللذين ذكرهما
بعد هذا لان موجبهما ملاحظة حال الراوي وقد عرفت انها انما تصح اذا كان
النزاع في القسم الرابع وبالجملة في كلامه مواضع اخرى ايضا يدل على ما قلنا
باد في تدبر فتامل فظهر ان الشيخ يعمل بهذه الاخبار المدونة في اصول الامامية
وكتبهم وهي التي اجمعت الفرقة على جواز العمل بها وانها لا تخرج من القسم الرابع و
قد يكون الراوي لها عاميا او فطحيا او مخالفا اخر من فرق الشيعة ويجوز
العمل بالجميع ويدعي الاجماع على جواز العمل بها لكن الاجماع دلالة القاطع على بطلان
متضمن الخبر وهذا هو الذي فهم من كلام المحقق ره قال في اصوله ذهب شيخنا
ابو جعفر الى العمل بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا
فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن
الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا هو
الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها
غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة
بين الاصحاب عمل به وقالت الحشوية المعتبرة فرطت الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا
لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله
ستكثر بعدي القالة علي وقوله ص ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر
بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب
قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة
وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل
وافرط اخرون في طريق رد الخبر حتى احالوا استعماله عقلا واقتصر اخرون
فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم ياذن في العمل به وكل هذه الاقوال منحرفة
عن السنن والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القراين على صحته عمل به

وما اعرض

وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه اقول قد وقع ههنا افراط وتفريط
اخر وهو ان البعض جعل قول الشيخ ولم يكن هناك قرينة اليه قولهم ونحن نذكر
القراين فيما بعد وقد ذكرناها عند نقل كلامه دليلا يدل بمفهومه على غرضهم شيء
اخر دالة على ان الشيخ يقول بجواز العمل بالقسم الرابع ولا يخفى على المتامل ان
عدم قرينة صحة المضمون كما يكون في الرابع يكون في الثاني ايضا فيمكن ان
يقول ان الشيخ يعمل بالثاني لا غير وهو الذي يعمل به السيد ره ايضا فاتفقا في
النزاع وقد قلنا ان بعض العلماء قطع بعدم الخلاف بين هذين الجليلين ودعاه
الى هذا ما قال صاحب المعالم ره وقال فيه والانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ
وامثاله مخالفتهم للسيد ره ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان
لقاء المعصومين ع واستفادة الاحكام منهم وكانت القراين المعاضدة لها
متيسرة كما اشار اليها السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم
لرايه وتفطن المحقق ره من كلام الشيخ بما قلنا ثم نقل ما نقلناه من اصول
المحقق ره وقال لما فهم المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه
لا ما نسبه العلامة ره اليه انتهى قال الشيخ الفاضل المحدث شهاب الدين العاملي ره
في رسالته بعدما استحسن ما ذكره صاحب المعالم وقد احسن النظر وفهم طريق السيد
والشيخ من كلام المحقق كما هو حقه والذي يظهر منه انه لم ير عدة الاصول للشيخ ره
وانما فهم ذلك مما نقله المحقق ولو راها لصدع بالحق اكثر من هذا وكم له من
تحقيق ابان به غفلات المتاخرين كوالده وغيره وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق و
عرفه وقد تقدم كلام الشيخ وهو صريح فيما فهمه المحقق ره وموافق لما يقول السيد
فليراجع والذي دفع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل
بخبر العدل الامامي ولم يتامل بقية الكلام كما تامل المحقق ليعلم انه انما يجوز العمل
بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب اجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب
العلم بصحتها لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به والا فكيف يظن باكابر

الفرقة الناجية واصحابك لا ئمتهم مع قدرتهم على اصول الدين ووقوع عنهم بطرق
اليقين ان يعولوا فيها على اخبار الاحاد المجردة مع ان مذهب العلامة ره و
غيره انه لا بد في اصول الدين من الدليل القطعي وان المقلد في ذلك خارج عن
ربقة الاسلام وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات لا لقدادهانهم بكتب
اصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف اصولهم قطع بان الاخباريين من
اصحابنا لم يكونوا يعولون في عقايدهم الا على الاخبار المتواترة والمحفوفة
بالقراين المفيدة للعلم واما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء
والافتاء لانه من باب الشبهات وانه الهادي اقول الذي دعى هذين الفاضلين
الماجدين الوهم الى العلامة ره هو حسبان ان دعوى الشيخ الاجماع من الطائفة
على العمل مستلزمة للقطع بصدور تلك الاخبار من الائمة ع ولا يذهب عليك
على متامل عدم الاستلزام كيف وكل محصل يعلم انه لا مانع من الاجماع على العمل
بالادلة الظنية وانه يجوز ان يقول المعصوم ع شفاها اني جوزت لكم
العمل بالاحاديث المرتبة هي وان لم تقطعوا بصدورها عني واما ان اصحاب
الائمة ع كانوا متمكنين من الاخذ بطريق القطع فادرنا فيه منع تمكن الكل بجميع الاحكام
في جميع الازمنة والثاني ان كون الاخبار عندهم قطعية للقراين لا يفيد الشيخ و
امثاله والاكل داو عن المعصوم ع وان كان يقطع بما سمعه عنه ع وان كذبناه
نحن فلسنا ندعي عدم جواز تحقق القراين للشيخ بل نقول بجوازه لمن تاخر عنه
ايضا ولكن اقول بعدم دلالة كلامه على تحققها له واما ان المحقق قال بان
الشيخ اعتمد على الاخبار المحفوفة فليس في كلامه ما يدل على هذا بل المقابلة التي
في قوله المعين فما قبله الاصحاب او دلت القراين على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب
عنه او شذ يجب اطراحه تدل على ان كل مقبول للاصحاب لا يجب ان يكون محفوفة بقراين
القطعية عندنا هذا وكم في كلام الشيخ مواضع انتقاد ضربت عنها صفحا ولعلي
اكتبها في الحاشية ثم وانما اطنبت لان المقام من مواقع الانتقاد ومزال

الاقدام

الاقدام نسئل الله العفو عن العثرات قوله الا قولنا نقطع ببقاء التكليف
اقول حاصله ان باب القطع بالمكلف به منسد علينا في الاكثر وطريق الظن
من غير جهة الاخبار كالقياس ونظايره وقد منع من سلوكها وقالوا فلو فرضنا
ان العمل باخبار الاحاد ايضا غير جايز للزم اما سقوط التكليف والتكليف بما
لا يطاق وهو تحصيل القطع وكلاهما معلوم الاستحالة اقول بهذا يصطلح السيد
ره مع المتاخرين من المجتهدين لان منع السيد ره كما يظهر مما نقلناه حكمته عنه
سابقا مبني على امكان حصول القطع لادعائه ان اكثر اخبارنا محفوفة بقراين مفيدة
للقطع والمتاخرون يقولون بقوله لو فرض امكانه لهم ولكنهم يدعون عدم تحقق
القراين لهم وكان السيد ره لا يجوز له المنع على تقدير صدق هذه الدعوى ولا يمنع
صدقها الا بعض علمائنا من الاخباريين ويجيئ الكلام المتعلق بهذه الدعوى
انشاء الله قوله الثاني انا نقطع اه اقول يمكن ان يقال ان من عاصر الائمة ع انما
عمل بالخبر المحفوف بالقرينة والشاهد يرى ما لا يراه الغايب فمن يتمسك بتقريرهم لكن
هذا انما فان التتبع كاشف عن عملهم مع حصول الظن بقول المعصوم ع
من جهة الخبر قوله خبر الواحد بالمنع اقول الاخبار والايات الدالة على المنع
عن اتباع الظن مطلقا يكفي لهذا المنع فالحق ان ادلة جواز العمل خصصت
وقيدت تلك الايات والاخبار قوله والحق انه اه اقول قد عرفت ان كلام الشيخ
ره يدل على العمل مع عدم القرينة قوله نعم اه اقول قد علمت ان القراين التي
والتي ذكرها الشيخ ره ليست مفيدة لقطعية صدور الخبر وظني ان الاكثر لم
يلتفتوا الى هذه الدقيقة فوضعوا احد الشيئين مقام الاخر فتدبر قوله
الثالث اه اقول الاستدلال باخبار الاحاد على حجية خبر الواحد غريب الا ان
يدعى التواتر المعنوي ويمنع المناقشة بظهر الحق قوله بعيد جدا اه اقول
دعوى البعد في مقام الاستدلال ابعد جدا لان المانع يكفيه دايرة الاحتمال
اللهم الا عند من يجوز اثبات المسئلة الاصولية بظاهر مظنون قوله

جد ثوابها اه اقول يدل ايضا على جواز رواية الكتب اذا علم انتسابها الى
اربابها فيكون اتصال السند لمحض التيمن والتبرك واستجازة الراوي عنه ع
بيدل على كونها غير محفوفة بالقراين المفيدة للقطع اذ معها لا معنى للاستجازة
اللهم الا ان يكون غرضا استجازة ان يرويا عن الوقات بعنوان حدثنا واخبرنا
مع عدم سماع الكتب ولكن قوله ع فانها حق يدل ظاهرا على ان غرض طلب الرخصة
في الرواية مع عدم القطع بالحقية وقوله وفيه تقريره اه اقول ليس فيه ما يدل على
جواز العمل بما في الكتب وعلى تقرير التسليم ليس له ظهور في ان ما في الكتب لم يكن
مقطوعا به عند المتقدمين مع ان قوله فتم وان جاء كم ما لا تعلمونه يدل على عدم
جواز العمل بالظن الا ان يقال ان العلم ظاهر فيما يشمل الظن ايضا ولا يخ من تامل قوله
اذ لا دخل اه اقول اذا كان الوثوق من القراين المفيدة للقطع فما حكم على
انا نقول قولنا الراوي يحتمل وجوها الاول ان يكون الراوي للحديث المختلفين
ثقة والثاني ان يكون غير ثقة والثالث ان يكون الراوي لاحدهما ثقة
والاخر غير ثقة فلم يستفصل بل اجاب بان شرط العمل وجدان الشاهد و
ظاهر انه لا بد من القطع بما تضمنه الخبر ومعه لا تفاوت بين الراوي العدل
والفاسق وهو كما ترى يشهد بجلالة فايدة على المطلوب والعبرة انما هي بجوابه ع
لا السؤال الثالث قوله وهي تدل اه اقول القول بالحجية مع هذا الشرط
ان لم يكن خرقا للاجماع فلا باس به هذا لم يكن الاعتضاد مفيدا للقطع بصدور
الخبر او بكون الامام قائلا بمضمونه لغوا فقد تعلقها اذ لو كان كذلك لم يكن من محل
النزاع قوله اذ لا شك اه اقول ومن نقل المثل السائر الشاهد يرى
ما لا يراه الغايب فمن ابن يعلم ان حال الراوي في الثقة والعدالة او الخوف
من ظهور شناعة الافتراء او غيرها او حال المروي عنه في وجود دواعي
الكذب عليه وعدمها والخوف منه وعدمه وغيرهما وحال الرواية في موافقتها
لصريح العقل او النقل وكون مضمونها بحيث لم يقع اختلاف به وعدمه وغير

ذلك

ذلك من القراين ليست حاصلة للحاضرين ولا يلتفتون الى حد القطع مع
ان الغرض من ابلاغ نظاير هذه المضمون ليس افادة العلم والعمل بل انما
هو تذكير واحضار لما عسى ان يغيب عن البين من علم سبحانه وتعالى وان ليس للانسان
الا ما سعى بكاف للجزء الاول من هذا الخبر وصريح العقل للثاني منه فان من
دل انسانا على تجارة منجية في الدنيا ثم هو خالف دلالته ففيه فوجع الموافق
بضاعته وربح والمخالف بندامته وخسر يكون من اعظم الناس حسرة
فكيف بثواب الاخرة وعذابها واستدلاله ره بهذا الخبر مع قطع بعد اسطر
وبعض الحلاق والانقاد الى قوله غير معلوم عجيب قوله المتبادر اه اقول قد
يقع على تقدير التسليم ان ما فوق الاثنين ليس عدد التواتر فيثبت جواز العمل
بل وجوبه بقول الثلثة ومتى ثبت فيها ثبت في الواحد ايضا لعدم القائل با
لفصل وقيل على من ادعى شمول الطائفة للواحد ان ضمير الجمع في قوله
عز وجل ليتفقهوا يابى عن ذلك بل يظهر منه ان المراد من الطائفة الجماعة
واجيب عنه بان المرجع الطوائف المدلول عليها بقوله عز وجل من كل
فرقة طائفة وبدل عليه صحته قولنا لولا امر الامير واحدا من كل قرية
ليصلحوا شانه فظهر ان الضمير لا ينافي ارادة الواحد من الطائفة هذا
مع ما عرفت من ان الحجية والتواتر ليس بينهما تلازم فعلى تقدير كون
الطائفة جماعة يكون خبرها من الاخبار الاحاد قوله وايضا على تقديره
اه اقول فيه نظر ان الظاهر ان ينذر كل واحد الجماعة الذين خرج هو منهم
لا ان يكون جميع الاحاد الخارجون من الفرقة فينذروا باجمعهم مجموع من
في القرية فثبت مدعي المستدل قوله وايضا يحتمل كون الانذار اه اقول قال
الاستاد ان تخصيص الاية بفتوى المجتهد في غاية البعد لان قبل احتماله لان
ارادة الاجتهاد من التفقه اصطلاح طار لم يظهر في زمان نزول الاية ولم
يشع الاجتهاد في ذلك الزمان حتى يفهم من لفظ التفقه بل الظاهر ان من سمع

رواية من رسول الله ص بل من احد الائمة ع لعدم الفرق بينهما في حجية
قولهما عندنا اهل الحق يصدق عليه انه تفقه في الدين والظاهر ان سماع
آية واضحة الدلالة او حديث رسول الله ص من احدهم من الحجج في مقام
بيان الحكم مندرج في التفقه ايض وانما قلنا في مقام بيان الحكم لان سماع
احدهما في غير هذا المقام لا يندرج في التفقه ما لم يعلم عدم كونه منسوخا فكل
من وقف على آية وكانت الآية والرواية اذا كانت نبوية لكونها شاذة لما ذكر دواية او
دالة على وجوب شيء او حرمته فقد انذر السامع اما في الاول فمن الترك واما
في الثاني فمن الفعل فظهر جواز العمل بخبر الواحد في الوجوب والحرمة بالآية فجوازه في
غيرهما بطريق اولى اقول في هذا الكلام مواضع للنظر لان المصنف ره ادعى كون
الانذار بمعنى الفتوى بما فهم من الروايات فيكون الفقيه عنده الراوي الذي
سمع من المعصوم ع من احاديث وفهم منها احكاما فانذر قومه بما فهم واطلاق
الفقيه في العصر الاول على العارف ببعض الاحكام من بعض الاحاديث كان شايعا
لا يقال يكفينا شمول التفقه لسماع الرواية والانذار كان مجردا عن الفهم وشمول
الانذار لنقلها كذلك لانا نقول الاول مم و يشهد لمنع قوله ع رب حامل فقه ليس
بفقيه والثاني غير متعارف كما في كلام المص ره وبعد تسليم الجميع نقول لعل القياس
الذي قسموه مطرقا ولو لم يكن حجة عندنا اذا كان مدلوله التزاما بين
اللزوم كالضرب لعدم التأفيف وليس هذا منه بل نقول ان الاحتياط ودفع
الضرر بما يقتضي القبول فيهما بلا خلاف قولنا في قوله وعلى الآية الثانية اه اقول حاصل
كلامه ان دلالة المفهوم ظنية ضعيفة والمسئلة قطعية يطلب فيها اليقين وان
تعليق الحكم بالشرط والصفة انما يدل على انتفاء الحكم عند انتفائهما اذا لم يظهر
للتعليق فائدة سواه والفائدة هنا اعلام الصحابة بفسق الوليد الذي
نزلت الآية في شأنه قال الاستاد في الرسالة فان قلت الدليلان الاولان
يعني بهما الآيتين ضعيفان في امثال هذا المقام لاشتراكهما في عدم افادة القطع

وعدم

وعدم كفاية الظن في الاصول واختصاص الثاني بضعف دلالة المفهوم
قلت بعد ثبوت جواز العمل بظاهر القرآن تخصيصه بمسائل جزئية فرعية لا وجه له
بل ما يدل على جواز العمل في المسائل الجزئية الفرعية يدل على جواز العمل في
القاعدة الكلية المتعلقة بالامور الشرعية الفرعية والاصول التي لا يصح
الاكتفاء فيها بالادلة الظنية فيما نحن فيه انما هي اصول الدين لا الفقه فرب مسائل
من اصول الفقه يستدلون عليها بالادلة الظنية وليس لها طريق غير الظن
مثل الدليل على كون صيغة الامر والنهي للوجوب والحرمة وغيرها اقول نحن
نطالبه بدليل جواز العمل بمثل هذا الظاهر الذي قد يثبت النتائج في ظهوره وحجيته
قديما وحديثا وكل يستدل على قوله بادلة ظنية لا يسمن ولا يغني من جوع على ان
النزاع في حجية المفهوم ليس منحصرا فيما بين الاصولي والاخباري بل الاصوليون
مختلفون ايض في هذه المسئلة فلو ادعى مدعي الاجماع على جواز العمل بظاهر القرآن
لا يكون المفهوم داخلا في المجمع عليه قطعا واما الاستدلال على مثل كون صيغة الامر
للوجوب وغيرها من الدلالات المتعلقة بالالفاظ فالتحقيق فيه ان الاصولي يزعم
يستدل بالدليل القطعي على كون منطوق او مفهوم ظاهرا من لفظ بمعنى الظن بانه
مراد المتكلم وبعد ثبوت هذا يقول ان الاجماع منعقد في جميع الاعصار على
جواز العمل بما يظن انه مراد المتكلم مثلا يستدل على كون الرجحان المطلق متبادرا
من لفظ الامر المجرد عن القرينة في لغة العرب بتخصيص حال المتحاورين بهذه اللغة
تخصيصا موجبا للقطع فيقولون ان الامر اينما وجد مجردا يظن منه الرجحان فيجوز العمل
بهذا المظنون قطعا والا فيما فانهم تفردوا عن ذلك واستدلوا على اصل المطلب بالدليل
الظني مع دعوى ضرورة القطع في الاصول وبهذا طال لسان الاخباريين
عليهم وقد يدعى ان مباحث الالفاظ خرجت عن قاعدة اعتبار القطع في الاصول
بالاجماع حيث لم يزل العلماء يعولون على نقل الآحاد في اللغة كالخليل والاصمعي
ولم ينكر ذلك احد عليهم من العصر السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا انتهى

اقول لعل الحق ان التعويل على الظن في غير مباحث الالفاظ مما لا ينبغي الجرأة عليه
ثم قال الاستاد وضعف دلالة المفهوم غير مسلم وما يدل على جواز العمل بالقرآن
والاخبار المعتمدة يدل على جواز العمل بظاهرهما ولا يكون المنطوق ظاهرا من اللفظ
كلك كثير من المفهومات ولا دليل على اعتبار مرتبة من مراتب الظهور التي لا
يندرج المفهوم فيها ولو اعتبر هذه المرتبة من الدلالة يخرج كثير من مراتب المنطوق
ايض عن الاعتبار ولا يقولون به ولا وجه له انتهى اقول لم يظهر لي وجه منع ضعف
المفهوم واما عدم تفاوت مراتب الظهور بعد فرض دليل تام على حجية القرآن المظنون
من القرآن منطوقا او مفهوما وناقيا او خلافيا فظاهر لا ريب فيه قوله والجواب اه اقول
اعلم ان المفتي من حيث هو مفت والعامل كذلك اما ان يحصل لهما القطع بصدور
الخبر عن المعصوم ع وكذا بالحكم المستفاد منه انه حكم الله تعالى في الواقع لكونه مفادا قاطعا
واما ان يحصل لهما الظن بهما او القطع بواحد والظن بالآخر او القطع او الظن بواحد
والشك في الآخر او الشك فيهما ثم الظن بالحكم قد يكون لاجل ظنية دليله وان كان التصديق
بمعنى طرفيه من المحكوم عليه وبه وغيرهما من متعلقاتهما قطعيا كما اذا اخبرك عدل واحد
من غير قرينة توجب القطع بان زيدا قائم في الدار والحال انك تعلم مراد المتكلم من زيد
والقيام وغيرهما وقد يكون لاجل الظن بمراد المتكلم من الطرفين وغيرهما كما اذا شافهك
المعصوم ع بقوله صلوة كذا واجبة وانت لا تعلم المراد هي الصلوة المشهورة او الدعاء
وهل الوجوب هو المتعارف بين المتفقهة او الشامل للمستحب المؤكد ولكن المظنون ان
المراد هو الاول من معنييهما فالمقطوع هو الامر الذابح هو ثبوت احد الامرين لاحد
الامرين اذا عرفت هذا فنقول لا كلام في القسم الاول واما الثاني فلا شك انه اتباع
للظن فيهما ولكنه اتباع الظن الخاص وهو المستفاد من الخبر وانت تعلم ان ما دل على
المنع من اتباع الظن يدل على منعه من غير تخصيص والقول بان الاجماع دل على
خروج هذا القسم هو الكلام الذي يجيء بعد من قوله وايض الماخوذ ولا كلام
لنا فيه هنا والحاصل ان من ظن بكلام الله او كلام اهل العصمة ومهابط الوحي ع وفهم

منه حكما

منه حكما لا يقطع بانه حكم الله تعالى في الواقع بل ظنه كذلك فافتى بهذا الحكم او عمل به
يصدق عليه بحسب الواقع انه افتى او عمل بما لا يعلم بل يظن سواء لاحظ هذا
الظن وكان هو الباعث على الافتاء او العمل حتى انه لو لم يحصل لما يفتي ولا يعمل
ام كان الملحوظ عنده والداعي له هو هذا الكلام من حيث انه منسوب اليهم لان
الملاحظة الاخيرة لا يجعله بحيثية يصدق عليها معها انه افتى او عمل بما لا يعلم او
انه افتى او عمل بما لا يظن وبالجملة صدق اتباع الظن تابع للواقع لا للاعتبارات
والملاحظات والآيات والاخبار الناعية عليه عامة شاملة من اي اعتبار ولو خلاد
على ان حيثيته اعتبر نعم ان كان هناك حيثية لو لوحظت لاخرجت المفتي عن عنوان
التابع للظن العامل به لتم ما ذكره ره وهكذا القول في القطع بالسند مع الظن بالحكم
من حيث اسناده الى هذا السند فاحتمالات في بادي النظر لا اصل لها واما صور
الشك في الحكم فلا شك في عدم جواز الافتاء واما العمل فمن حيث اسناده الى دليله
المفروض المفيد للشك في كون ما يعمل به مراد الشارع ففي جوازه نظر لاحتمال دخوله
تحت قوله ع اياك وان تدين بما لا تعلم مع فرض عدم المانع من العقل والشرع واما من
حيث دخوله تحت الاطلاقات القطعية او الظنية مثل قولهم ع الناس في سعة مما لم يعلموا او كل
شيء فيه حلال وفيه حرام فهو لك حلال مع علم المانع فنعم هذا في غير العبادة اما في
العبادة فالتقرب بها مع الشك في كونها مطلوبة للشارع اشكل اللهم الا ع ده حقيقته
من الشرع فعلها والحال هذه واما مع الشك في الحكم ككونها واجبة ومستحبة فالا
بين اذا احطت خبرا بما ذكرنا علمت ما في قول المص ده سواء افاد الظن ام لا
وما في قوله وعلى تقدير القول اه واما قوله اتباع للدليل القطعي وكذا
قوله قد دلنا على حجية خبر الواحد فما له الا التخصيص والتقييد قوله وللعمل
بخبر الواحد اه اقول ذكر في المعالم خمس شرائط التكليف والايمان والاسلام
والعدالة والضبط وقول المص ده يجمعها وجود الخبر في الكتب المعتمدة للشيعة
الى آخره فالا يخلو من مسامحة لان ظاهره هذه العبارة ان وجود الخبر بالنحو المذكور

البحث الثالث للعمل بخبر الواحد في هذا الزمان شرائط يجمعها وجود الخبر في الكتب المعتمدة للشيعة كالكافي والتهذيب ونحوها مع عمل جمع منهم به من غير رد ظاهر ولا معارضة لما هو اقوى منه سواء كان الراوي عدلا او لا كانت الرواية مت

مستلزم لتحقق الشرائط المشهورة بين القوم مع انه عمم الراوي بحيث يشمل العادل
والفاسق والمؤمن والمخالف وايضا وجود الخبر غير مستلزم للتكليف والضبط
نعم يشهد التتبع بان الرواة كانوا مكلفين حين الرواية والظاهر ان غرضه
ان غاية هذه الشروط حصول الظن بصدق الراوي ولا يخفى انه يحصل بوجود
الخبر في هذه الكتب التي شهد مصنفوها بانهم نقلوا ما فيها من الاصول والكتب المعول
عليها في زمن الائمة عليهم السلام وان العلم العرفي قد يحصل للمتتبع بان رواة الكتب لا يعتمدون بل
غيرها كانوا عاقلين بالغين فلا احتياج الى النظر في لزوم هذا الشرط وعدمه الا بالنسبة
الى رواية لا يعلم كون راويها عاقلا بالغا وقد ادعوا الاجماع على هذا الشرط ولولاه
لا يمكن ان يبقى على ما نعتقد من جواز التعويل على الظن ان المتتبع حصول الظن في ما حصل
من خبر غير المميز الا ان يقال الغرض هو ان مع عدم القرائن المفيدة للقطع او الظن
بالجزم يشترط فيه عقل الراوي وبلوغه ولا شك ان خبر المجنون وغير المميز لا يفيد الظن
من غير ضم قرينة وجيهة واما الضبط فقال في المعم لا خلاف في اشتراطه ومعناه
كون الراوي بحيث لا يقع فيه كذب على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض له السهو نادرا
لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد ووالده ره في شرح الكفاية جعل من الشرائط
الضبط فقال وضبطه بمعنى كونه حافظا له متيقظا غير مغفل ان حدث من حفظه ضابطا
لكتبه حافظا له من الغلط والتصحيف والتحريف ان حدث منه عارفا بما يختل به
المعنى ان روى براي بالمعنى حيث نجوزه وفي التحقيق اعتبار العدالة يغني عن
هذا لان العدل لا يجازف برواية ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر وتخصيصه تأكيد
وجرى على العادة ثم قال ويعرف ضبطه بان يعتبر روايته بروايات الثقات المعروفين
بالضبط والاتقان فان وافقهم في روايته غالبا ولو من حيث المعنى بحيث لا تخالفها
او تكون المخالفة نادرة عرف حينئذ كونه ضابطا متقنا وان وجدناه بعد اعتبار رواياته
بروايتهم كثير المخالفة لهم عرف اختلاله اي اختلال ضبطه او اختلال حاله في الضبط
ولم نحتج بحديثه وهذا الشرط انما يفتقر اليه فيمن يروي الاحاديث من حفظه او

[illegible]

عجما

بخرجها بغير الطرق المذكورة في المصنفات وما في رواية الاصول المشهورة فلا
يعتبر فيها ذلك وهو واضح انتهى كلامه اقول لعل سبب كون وجود الرواية في
الكتب الاربعة مستلزما للضبط هو كون بعض رواة احاديثها من الرواة
المعروفين الثقات والبعض الاخرين الذين يكتبون في الواحهم ما يسمعون من
الامام ع ويروون ما كتبوه وكون عدالة المشايخ مانعة من النقل قبل اختبار
ضبط من ليس كذلك فنقلهم ساكتين عنه بل مصرحين بجواز العمل بما نقلوه ولم يطرحوه
شاهد على ان الراوي ضابط عندهم ولكن اعتمادنا عليهم في هذا كان من تقليد لهم وعمل
بالظن الا من عند من يقول بان ما في هذه الكتب قطعي الصدور بقرائن دلت على
هذا وسيجيء انشاء الله تعالى عند ذكر الشكوك في اواخر تلك الرسالة واما الاسلام ولخ
فاستدلوا عليه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وجه الدلالة ان غير العادل المؤمن
فاسق اذ لا واسطة بين الفسق والعدالة ويكون المخالفة في الاصول الدينية كالامامة
فسقا واي فسق والامر بالتبيين معلق على من هو فاسق في الواقع لا من يعرفه بالفسق
بتوسط افعال الجوارح من الامامية ومن نعرفه بالمخالفة من غيرهم لا يجوز قبول خبره الا
بعد التبيين باعتبار الامارات والقرائن ومن لا نعرفه من المجاهيل والمهملين لا
يجوز قبول خبره ايضا لاحتمال ان يكون فاسقا في الواقع فانحصر من يقبل خبره قبل
التبيين في الامامي العدل الذي نعرفه بهذه الصفة اقول ان كان المراد بالتبيين
القطع بصدق خبر الفاسق فيجوز العمل بوجود الخبر في الكتب المذكورة غير مستلزم له
الا عند بعض الاخباريين وان كان المراد الظن فالظاهر انه يحصل من وجوده فيها لا
سيما في الكافي والفقيه ولا سيما مع دعوى الشيخ الاجماع على عمل الشيعة بما في الاصول والكتب
التي نقل المشايخ عنها والاجماع على العمل برواية بعض المخالفين وبعض المعروفين با
لفسق من الامامية قوله سواء كانت الرواية صحيحة اه اقول لما اشار المصنف ره الى
اكثر اقسام الحديث كان المناسب بيان ما اجمله ولما ذكر الشيخ المحقق البهائي العاملي
في رسالته جملة كافية اكتفينا بنقلها قال الفصل الثاني في انواع الحديث فاعلم

سواء كان الرواية سنده صحيحة او حسنة او موثقة او ضعيفة بحسب الاصطلاح او مرسلة او مرفوعة او موقوفة او منقطعة او معضلة او معنعنة او منكرة او معللة او مضطربة او مدرجة او معلقة او مشهورة او عزيزة او غريبة او مسلسلة او مقلوبة او غير ذلك من الاصطلاحات متن

انهم قسموا الحديث باعتبار احوال وصفات تعرض له الى ثلثين نوعا منها اصول ومنها
فروع تلحقها وتشترك بينها كلا وبعضا فالاصول اربعة الاول الصحيح وهو ما
اتصل سنده الى المعصوم ع بنقل عدل امامي عن مثله في كل الطبقات
وان تعددت الثاني الحسن وهو ما ينقل امامي ممدوح بما ليس نصا في العدالة
في كل من اتصل وبعضها مع عدالة الباقين الثالث الموثق وهو ما اتصل كذلك
بنقل غير الامامي من نص الاصحاب على توثيقه في كل الطبقات او بعضها مع ايمان الباقين
وعدالتهم ومدحهم وقد تسمى القوي الرابع الضعيف وهو ما طريقه مجروح او هو
مجهول الحال فالصحيح بهذا الاصطلاح يعمل به اجماعا عند المتأخرين واجازوا
العمل بالثلاثة الاخر في المواعظ والقصص والمندوبات ونحو ذلك مما لا يتعلق بباب
ولا تحريم واما ما يتعلق بهما فاجاز الشيخ ره الاول والثاني منها العمل فيهما بالموثق وبا
لضعيف ايضا اذا تقدم الى العمل به جماعة من الطائفة وكثيرا ما يحصل العلامة بها وربما
وصف بعضها بالصحة نظرا لطريقة القدماء كما تقدم ومنع الشهيد الثاني من العمل بغير
الصحيح وشدد النكير على من خالف الفصل الثالث في ذكر الفروع من الاحاديث وهي
ستة وعشرون نوعا فمنها ما يشترك الكل فيه في الجملة ومنها ما خصوه بالضعيف
فالمشترك انواع ثمانية عشر الاول المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم ع الثاني
المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه بقراءة او اجازة
او غير ذلك سواء رفع الى المعصوم ع كذلك او وقف على غيره الثالث المرفوع وهو
ما اضيف الى المعصوم ع من قول او فعل او تقرير سواء اتصل اسناده بالمعصوم او انقطع
الرابع المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان وعده قوم من المرسل والاكثر
على انه متصل ولكن لقاء الراوي لمن روى عنه مع عدم التهمة بالتدليس الخامس المعلق
وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر والمحذوف هنا كالمذكور اذا عرف
من جهة الراوي كما فعل الصدوق والشيخ في تعليق الاحاديث وذكرها سابقا
في اواخر الكتب وكذا الكليني ره ربما علق الحديث على رجل لتقدم السند اليه وما لا اعتماد

[illegible]

وعلى

وقد يعرف من غير جهة الراوي اذا كان الحديث موصلا السادس المفرد وهو
ان ينفرد الراوي بحديث عن جميع الرواة ويسمى الانفراد المطلق او ينفرد به اهل
بلدة كالكوفة واهل بلد عن اهل بلد كاهل الكوفة عن اهل البصرة او احد من اهل البلد
ويسمى الانفراد النسبي السابع المدرج وهو ان يدرج كلام بعض الرواة فيظن انه منه الثامن
المشهور وهو الشائع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ويطلق على
الشائع على الالسنة ولا اصل له عند المحدثين التاسع الغريب وهو اما غريب الاسناد
والمتن بان ينفرد برواية واحد او غريب الاسناد خاصة لا متنا كحديث يعرف متنه عن
جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد واحد بروايته عن آخر غيرهم او غريب متنا وحده
بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة
في طرفه الاول والشهرة في طرفه الاخر العاشر المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف حنان
بالنون وحيان بالمثناة تحتها او في المتن وهو كثير في زماننا لتعاطي الحديث غير
اهله الحادي عشر العالي سندا وهو القليل الوسائط الثاني عشر الشاذ وهو ما رواه
الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود الثالث
عشر المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كا
لمسلسل بالحديث نحو حدثنا فلان قال حدثنا فلان كذلك الى آخره وبالاسماء نحو اخبرني محمد عن
محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه عن ابيه او بالكنى او بالالقاب او بالانساب او با
لبلدان او بالصنائع او بالامراض او بالادعية وقد يجتمع في المسلسل القول مع الفعل
كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة والاطعام وكل هذه موجودة من طرق العامة واكثرها
موضوعة لا يخلو ما فيه غرابة وشهرة فان اتصل السند فيها الى المعصوم كان قيام و
الا فنجيه الرابع عشر المزيد على غيره تمام معناه وتلك الزيادة اما في المتن كان
يزيد فيه ما لا يرويه من الاخر او في السند كان يرويه عن ثلثة ويرويه الاخر عنهم
بزيادة واحد سواء كان في الوسط او في الاخر وزيادة المتن تقبل من الثقة وكذا
زيادة الاسناد ويجوز ان يسقط بعض الرجال عن احدهما سهوا او عمدا

تقبل

لم يكن صحيحاً الخامس عشر المختلف والاختلاف قد يكون بين الحديثين بحيث يمكن
الجمع بينهما بوجه كما ذكروه في قواعد الجمع عن الائمة ع والا فالحكم الاثبات بتكلف بعيد
جدا والاول مقبول والثاني مردود والجمع بالوجوه البعيدة والتأويلات المتكلفة
من مخترعات العامة كما نذكر مفصلا في بحث الاجتهاد السادس عشر الناسخ و
المنسوخ ومعرفته بالنص والتاريخ او الاجماع السابع عشر الغريب لفظا واكثره مذكور
في نهاية ابن اثير الثامن عشر المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا
منه رواية عمر بن حنظلة عند المتأخرين ولذلك سموها المقبولة وجعلوها عمدة
التفقه مع ضعفها عندهم والا فهي عند القدماء صحيحة كاخواتها القسم الثاني ما يختص
بالضعيف عندهم وانواعه ثمانية الاول الموقوف وهو ما روي عن صاحب
المعصوم ع من غير ان يسنده اليه كاحاديث الكافي الموقوف على زرارة مثلا
والثاني المقطوع ويسمى المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه الثالث
المرسل وهو ما رواه عن المعصوم ع او عن غيره من لم يدركه او ادركه ولم يلقه مع
دون واسطة او بواسطة مبهمة كان يقول عن بعض اصحابنا ويسمى ايضا المقطوع
والمنقطع ان كان الساقط من السند واحدا وان سقط اكثر يسمى المعضل اسم
المفعول بمعنى المشكل الرابع المعلل وهو ما فيه اسباب خفية تقدح فيه كانفراد الراوي
ومخالفته لصريح العقل او الحس ونحو ذلك الخامس المدلس اسم مفعول من التدليس
وهو اخفاء الشيء وستره كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم انه رواه
عنه بلا واسطة وليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب لا تدليس وقد يكون باسقاط رجل
مجروح ليقوى الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او كنية او لقب او نسبة لا يعلم او
غير ذلك مما لا يشتهر به وهو مذموم الا ان يكون للتقية او غيرها من الاغراض الصحيحة
السادس المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية سواء كان الحديث واحدا او اكثر مع تساوي
الروايتين في الصحة وعدم المرجح فلو ترجحت احديهما عمل بها ولم يكن اضطرابا فالاضطراب
اما في السند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه

بدم الحيض

بدم الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض على ما في الكافي وفي بعض نسخ التهذيب
في بعض نسخ التهذيب بالعكس ولذلك اختلف فيه الفتوى والرواية مثال الاضطراب من راو
واحد فانها موضوعة ما بين في المجتبين وقد يكون الاضطراب من رواة عدة
بان يرويه كل واحد بوجه على خلاف الآخر السابع المقلوب وهو حديث يروى بطريق
اما كل الطريق او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود وقد يقع سهوا فيغتفر لصاحبه
لكن ينبه عليه وقد يفعل عمدا للامتحان الحديثين الثامن الموضوع اي المكذوب ويحرم
روايته لمن علم به الا مع بيان حاله ومن الموضوعات فضائل السور المروية عن
ابي ومن نقلها لعدم علمه بوضعها اقول قد عرفت هذه الانواع كلها وبعد الحكم بصحة
احاديثنا الموجودة فلا ينفع لنا الا معرفة الاسماء والاصطلاحات التي لا نفع لها بل ربما
اوقع بعضها في الاوهام والشكوك قوله والقوة تكون اه اقول يعني ان
وجود الجرح في الكتب المعتمدة لما كان مغنيا عن ملاحظة الشروط فانتفت فائدة اعتبار العدالة
بل غيرها ايضا انما يظهر عند التعارض للترجيح اقول المتأخرون فسروا العدالة بانها ملكة
في النفس تمنعها عن فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة والمراد بالملكة
هي الكيفية الراسخة التي يمتنع زوالها عادة واختلفوا في عدد الكبائر لاختلاف
الاحاديث والمراد بمنافيات المروة هي الاتصاف بما يستهجن الخلق به عادة بحيث
وكانوا فعلا او تركا كلبس الفقيه لباس الجندي وكشف الرأس في الجامع والاكل
في الاسواق في بعض الازمنة والامكنة ونحو ذلك اقول انما كون هذه الملكة عدالة
فلا ريب فيه لان التوسط بين البلادة والجربزة هي الحكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها
هي العفة وبين الظلم والانظلام هي الشجاعة فاذا اعتدلت هذه القوى حصلت
كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج كما انها تحصل بعد الفعل والانفعال بين طرفي تلك القوى
وانكسار سورة كل واحد منها وبعد حصولها يلزمها التقوى والمروة واما اشتراط
تحقق هذا المعنى في الواقع حيث اعتبر الشارع العدالة فلم اطلع على دليل ظني لهم فضلا
عن القطع وصحيحة ابن ابي يعفور عليهم لا لهم كما قيل نعم لا يحصل لنا الاطمينان التام

باعتبار العدالة والورع والشهرة وعمل الاكثر ونحو ذلك كما ... عليهم السلام منه

والاصرار

في عدم الكذب في الواقع الا ممن يعلم او يظن حصول تلك الملكة له اذا نوقش باعتبارها
ولكن يبعده ان حصول هذه الصفة الحميدة يكون في الاوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله
الا نادرا لان التعديل المذكور يحتاج الى مجاهدات شاقة مع ... والاحتياج الى العادل
عام لا بد منه في كل ... من كل فرقة من سكان البر والبحر حفظا لنظام الشرع حيث اعتبر في
الاغلب اثنين منه في الشهادات واعتبر واحدا في الجمعة والجماعات وحث الناس عليهما واوعدهم
وواعدهم على الفعل والترك واحتياج اهل كل فرقة وان كانوا يحضرون الى المشاهدة في اغلب الاوقات
امر ظاهر لا يرى ان الشارع وان اعتبر الملكة ولكنه جعل حسن الظاهر مع عدم عثور الحكام
او المأموم على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة علامة لها وهذا يحصل في اكثر الناس ولكنا نقول
ان اعتبر القائل بالملكة فيما يعرف به العدالة هذا الذي قلنا فلا ثمرة للنزاع في ان العدالة ما
ذا لان من لا يقول باشتراط حسن الظاهر واجتناب الكبائر على الظاهر الا القائل بحسن ظاهر الاسلام
ولا ريب في انها غير مستلزمة لوجود الملكة وان كانت ... لها فما الفائدة في
اعتبار امر ثم جعل علامته امرا غير مستلزم له ونهاية ما ظهر لنا مع مراعاة الاحتياط
ان يكون للامام والشاهد من اهل الصلاح الذين يرغبون في المستحبات كالجماعة مع عدم
المانع ويبالغون في عدم عثور احد على ذلك منهم من فعل المحرمات اما بالترك واما بالستر وان
فعلوا شيئا من ذلك يظهر من ساعتهم الندم منهم ويظهر اثار الخجالة في وجوههم فمن عرفناه
من طائفة طريقتهم هذا الذي قلناه نصلي معه وتقبل شهادته وان لم نعاشره اصلا ومن
لا فلا واما الراوي فالظاهر عندي هو ما قاله الشيخ ره وهو ان يكون متحرجا
عن الكذب اذ لا دلالة في اية التبين على ازيد من اعتبار الاطمينان بخبره ليت
ظاهرة عندي كما يظهر من التعليل بقوله عز وجل ان تصيبوا قوما بجهالة وانما علق
وجوب التبين بالفسق لانه لم نقل بان المراد منه تبيين الوليد لان الفاسق مظنة الكذب
فمع فرض اجتنابه لا مانع من قبول خبره قوله تعرف عدالة الراوي اه اقول هؤلاء
الاعلام عدلوا وجرحوا من لم يلقوه وهذا يتصور على وجهين الاول ان يكون حال
الراوي مشهورة في زمانهم بحيث حصل العلم بعدالته او فسقه لهم خاصة او للكل

البحث الرابع تتوقف عدالة الراوي ... وكذا اعدالته وورعه ... بتزكية العدل الثقة ... والكشي والنجاشي وابن الغضائري وابن طاوس والعلامة ... وابن داود ... وربما يوجد ... الحديث كالتفسير والكافي ونحوهما منه

من عرفه

من عرفه كعدالة سلمان وكفر وفسق يزيد والثاني ان لا يكون كذلك وانما حصل لهم
العلم او الظن باحدهما من ملاحظة الاحاديث الواردة في شانهم والترجيح اذا
احتيج اليه او بالسماع من مشايخ الى ان ينتهي الى من لقي الراوي وشاهد منه حسن
الظاهر وعرف منه الايمان او عاشره معاشرة كاشفة عن الملكة والوسط يحتاج الى
الطرفين لان رواة الاحاديث التي يظهر منها حال بعض الرواة لا بد من ان
يكونوا اما مشهورين واما معدولين ثم ان هؤلاء الاعلام لم يجعلوا لنا علامة
فارقة بين من حكموا بعدالته او فسقه بالاجتهاد او بطريق آخر فنحن في غير المشاهير
عندهم مقلدون عند التامل وح يمكن ان يقال ان حسن الظن بهم في التعديل والجرح
ليس اولى من حسن الظن بهم في حكمهم بصحة احاديث كتبهم اذا لم يصرحوا بضعفه و
الصحيح عندهم كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه والوثوق به والركون
اليه كوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين منها فصاعدا
بطرق مختلفة او وجوده في اصل معروف الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم
كزرارة واخوانه او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان ابن يحيى ونظرائه او على العمل
برواياتهم كعمار الساباطي واشباههم او اندراجه في احد الكتب المعروضة على الائمة ع
ككتاب عبيد الله الحلبي وكتاب يونس بن عبد الرحمن او اخذه من الكتب
التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الفرقة
الامامية ككتاب حريز بن عبد الله في الصلوة او من غيرهم ككتاب حفص بن غياث
وغيرهما والضعيف عندهم ما قابل الصحيح قال الشيخ في فهرسته على ما نقل عنه ان كثيرا من مصنفي
اصحابنا واصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وكتبهم معتمدة والظاهر ان الاكتفاء
بالواحد لم يظهر له التوعر لهذا النزاع بيننا بالنسبة الى معاملة هؤلاء الاعلام
من المعدلين والجارحين لان دراية العدالة والفسق عند الغير لا شك في الاكتفاء
فيها بالواحد عند من يجوز العمل بخبر الواحد وانما الكلام في شهادتهم وهي تتصور
مع عدم الملاقات الا ان يقال قولهم فلان ثقة او كذاب لا يقع الا مع قطعهم بما قالوه

والجرح والتعديل ولم يذكروا السبب ... خرجهم بالاصطلاح ... ومع تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح لانه ... يحصل به الجمع بينهما ... الترجيح بالقرائن ان امكن والا فالتوقف ... كمباحث المطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ منه

دليلنا الشهادة الا اخبارا قطعية سواء استند هذا القطع الى الاحساس وطريق آخر وعندي فيه تامل وعند من يعمل بالقراين كالاخبار دليس يكون هذا البحث ايضا ساقطا ثم ان اجتماع اثنين من هولاء الاعلام على التعديل والجرح ليس جزئيا نعم هو اقوى من جرح الواحد وتعديله واعتبار التعدد فمن عاصر الراوي فتوعز بن غاية العزة ودرج الاسنادة الوسائط لعدم التعدد واحتج عليه بعضهم بانه التثبت وبان اعتباره يصير سببا لخلو اكثر الاحكام عن الدليل لندرة التعدد وبان اعتباره لو كان في عصر النبي او الائمة عم ظاهر النقل الينا عادة وعدم ظهوره مع كونه معتبرا بعيد فالراجح وبناء اعتبار التعدد في العدل وعدمه على كون التعديل شهادة او رواية كما يظهر من كلام كثير من الاصوليين ضعيف لخروجه عن الرواية الاصطلاحية وعدم اعتبار العلم الذي يعتبر في كثير من افراد الشهادة يعني انهم لم يعتبروا في المعدل ان يعلم العدالة بل يكفيه الظن بها ثم قال وتسميته بالرواية وان لم يكن اصطلاحية او بالشهادة فقد القول بعدم اعتبار العلم في كثير منها وكون هذا الا تصير سببا لجريان احكام المسمى فيه اقول على تقدير كونه رواية يكفي فيه الواحد كما اشرنا اليه قوله الاول ما يستقل بحكم العقل اقول لا بد من تمهيد مقدمتين يتضح بها المطلوب الاولى ان الترجيح بلا مرجح كالترجح بلا مرجح وقد ثبت في الكلام والحكمة فعلى هذا لا بد ان يكون حكم الشارع بالوجوب والحرمة واخواتهما مسببا عن جهات متعددة مقتضية له ولو ادركت عقولنا ايضا تلك الجهات لحكمت على الاشياء بمثل حكمه فيكون كل واجب شرعي مثلا واجبا عقليا بمعنى ان العقل لو ادرك الجهة التي من اجلها حكم الشارع باستحقاق فاعل فعل للثواب وتاركه للعقاب يحكم هو ايضا باستحقاق المدح لو فعله والذم لو تركه وقس على هذا باقي الاحكام واما ان كل فعل من افعال المكلفين فلا يخلو من جهة مقتضية لان يحكم عليه بواحد من الاحكام الخمسة حكما عقليا او شرعيا فيظهر من انحصار حكم الافعال في هذه الخمسة وهو امر واضح وقد ظهر من احاديثنا ان النبي صلى الله عليه وآله حكم جميع الافعال وحكم بوجوب كلما فيه جهة مقتضية له وبحرمة كلما فيه جهة مقتضية لها وهكذا وقد وصل الينا البعض وبقي الباقي محفوظا عند اهل

الذي هم

بسم الله الرحمن الرحيم

البيت عليهم السلام لم يظهروه لمصلحة هم اعلم بها فتحصل من هذه المقدمات ان فعلا له جهة مقتضية لحكم خاص عند العقل فقد حكم الله عليه بمثل ذلك الحكم وكلما حكم الله عليه بحكم فله جهة مقتضية له عند العقل بقي الكلام في ان ما يدركه عقولنا من الجهات هل هي علل تامة للاحكام فنقول لا شك ان بعض الافعال يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية لحكم لولا معارضة جهة اخرى مقتضية لحكم مخالف لحكمها لكان لها وقد يصير بعض الازمنة او الامكنة او اختلاف حال شخص واحد من اجزاء العلة التامة لثبوت الاحكام للافعال فلو فرضنا ان عقلا ادرك جهة في فعل لحكم مجملا لا يجوز لنا الحكم بصدق حكمه بجواز غفلته عن معارضة جهة اخرى موجبة للقبح مع رجحان الثانية على الاولى وهكذا حكم غفلته عن خصوصية الازمنة وغيرها نعم لو احاط عقل بالعلة التامة فحكم باعتبارها بالحسن او القبح لقطعنا بصدق حكمه لانه حكم بوجود المعلول من جهة وجود علته التامة ولعل تفاصيل الاحكام يكون كلها او اكثرها مما لا سبيل للعقل الى الاحاطة بجهاتها المقتضية لها فعلى هذا يمكن ان يكون شيء حسنا عند عقولنا قبيحا في الواقع او بالعكس ومن هذا لا يكون ما نظنه علة تامة في الواقع لفقد شرط او وجود مانع المقدمة الثانية هي ان طلب الله تعالى فعلا او تركا او تسوية بينهما ليس لميل له تعالى الى ما فيه جهة الحسن ونفرة منه عما فيه جهة القبح ولا لجلب نفع او دفع ضرر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل الغرض ايصال النفع الى العباد ودفع الضرر عنهم لان بعض الافعال يقرب منه تعالى حتى ينتهي لفاعله الى الجنة ورضوان الله والبعض الآخر يبعد عنه حتى ينتهي به الى النار بل نقول ان الافعال الحسنة موجبة لملكات محمودة هي المقربة الى الله تعالى في الحقيقة والقبائح موجبة لملكات رذيلة هي المبعدة عنه تعالى وهذا القرب وذلك البعد روح الثواب والعقاب واصلهما وليس الثواب جزاء النعمة واحسانا من العبد اليه تعالى ولا العقاب انتقاما وتشفيا بل ان احسنتم احسنتم لانفسكم وانما هي اعمالكم ترد اليكم فيلزم من ذلك ان يحصل للحسن والمسيء اعني لمن حصل له الملكات قرب وبعد مع قطع النظر عن التكليف الشرعي

وفي كلام الله تعالى والاحاديث ما يدل على ان بعض الاعمال من الكفار نافع لولا ابطاله تعالى اياه بجهة مقتضية له قال الله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا دالة الآية الشريفة على ان اعمالهم كانت نافعة لهم لولا جعل الله تعالى اياه هباء وقال سبحانه والذين كفروا فتعسا لهم واضل اعمالهم فانها على الظاهر شاملة للكافر والذي لم يؤمن قط وفي بعض الاخبار ان ابتعد عن المخالف ينفعه وان العدالة والشجاعة ينفعان الكافر وان احدا من الكفرة ما يترتب على اعمال هؤلاء بالقرب فلا منافاة اذا الغرض ان الافعال الحسنة قد يكون لها اثر لولا المانع لكان مقتضاه درجة في الجنة وهو يكون تخفيفا للعقاب في النار ثم ان طاعة الله تعالى من حيث هي طاعة للمنعم حسنة واجبة عند العقل يحصل بها التقرب الى المنعم مع قطع النظر عن الفعل والترك اللذين يحصل بهما الاطاعة حتى انه لو فرضنا انه سبحانه وتعالى امرنا بقبيح او نهانا عن حسن لكان امتثال التكليف من حيث هو طاعة للمنعم واجبا ومقربا اليه تعالى وكذا مخالفته معصية محرمة عند العقل ويحصل لاجلها البعد عنه على النحو الذي قلناه في الاطاعة ويترتب على الاطاعة بمقتضى وعده سبحانه الثواب وعلى المخالفة بمقتضى وعيده العقاب ولا ريب ان الاطاعة والعصيان لا يتحققان قبل التكليف وتبليغ المكلف به الى المكلف فلا يكون ثواب وعقاب قبل الشرع وبعد تمهيد هاتين المقدمتين في كلام المصنف فنقول انا اذا ادركنا العلة التامة للحكم العقلي بوجوب شيء او حرمته مثلا يصح ان يحكم عليه بمثل الحكم العقلي لما مر في المقدمة الاولى ولما فرضنا عدم بلوغ التكليف الينا لا يترتب الثواب والعقاب على ان ترتب على نفس فعل الشيء او تركه قبل وبعد فلا يكون واجبا وحراما شرعيا الا ان نقول ان الحكم العام من الائمة عم بان حكم كل شيء قد صدر عن النبي صلى الله عليه وآله وهو محفوظ عندنا مع ادراك العقل العلة التامة للحكم كما مر في المقدمة الاولى ويكفي للبلوغ لانه يعلم هكذا ان هذا الشيء مشتمل على العلة المقتضية للوجوب مثلا وكلما كان كذلك فقد حكم عليه الشارع بالوجوب فهذا الشيء واجب شرعي على ما يقتضيه فالفرض ان ما حكم الله عليه فلا حادث ولما مطابق حكم العقل فلقاعدة التحسين والتقبيح والظاهر ان من يقول بهذه الطريقة ولا يقول بصدور كل الاحكام من النبي صلى الله عليه وآله بل يقول ان بعض الاشياء بقي خاليا عن الحكم الخاص به

وان كان

وان كان مباحا بمثل قوله عم كل شيء مطلق يستدل هكذا هذا الشيء واجب عقلا مثلا وكل واجب عقلي واجب شرعي اذ ثوابه لله تعالى وعقابه عين مدحه وذمه وفيه منع ظاهر وتحقيق ان الحكم الشرعي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب وما شابه العقاب مثل ما يترتب على المكروه ليس الا طلب الله من المكلف فعلا او تركا بحيث يتحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج وبالجملة وجود الاضافة التي يعبر عنها بالخطاب معتبر في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد العلم المتعلق من الله بان شيئا خاصا مما يحسن فعله او تركه وكذا ارادته من المكلف ان يفعل او يترك ورضاه من فعله وعقته لا خر حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل اليه قول النبي صلى الله عليه وآله بان صل او صم وكذا اخبار الله بان هذا الشيء واجب وحرام اذ طلبه قبل بلوغ الخطاب ليس حكما فعليا فلا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات بالقوة لا يترتب عليها آثارها من الثواب والعقاب ثم نقول ان اردت بقولك كلما حكم عليه العقل بحكم مطابق للواقع فقد حكم الله عليه بحكم مماثل له انه علم واذعن بان هذا الشيء بحيث لو فعل الى المكلف مأمورا والنهي عنه كان مستحقا للثواب مع الامتثال وللعقاب مع عدمه او اردت انه يعلم او الترك عنده او ممقوت مرضي له او اخبر اهل بيته بالحكم او قال لهم قولوا للناس افعلوا او لا تفعلوا ان رأيتم المصلحة وهم ما داموا جميع ذلك لا ممنوع منه ولكن لا يترتب عليه الثواب والعقاب ان اردت انه طلبه فعلا او تركا بحيث حصل التكليف وصرنا مكلفين فهو خلاف الفرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا بل يريد ان يثبت الحكم الشرعي بتوسط الحكم العقلي لانه من حصل له الجزم بان شيئا خاصا مرضي له ان يستحق على فعله الثواب وعلى تركه العقاب وانه مرضي ومراد للشارع وامر به ولكن منع من وصول امره الى المأمور مانع فلا شك انه يجوز له ان يتعبد الله تعالى بفعل هذا الشيء وانه يثاب بفعله وانه لو عاقبه الله على الترك لا يكون عقابه قبيحا فيجوز له الافتاء بان هذا الشيء واجب كما يجوز لنفسه العمل بقصد انه واجب فقد ثبت مطلوبنا لانا نقول ان التعبد بمثل هذا الشيء محل نظر لان المعلوم هو انه يجب فعل شيء او لا يجب اذا حصل الظن

او القطع لوجوبا او حرمة او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم ع او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اي طريق كان وقس عليه حال الفتوى الا ترى انا لو رأينا المعصوم ع في المنام وقلنا بانه هو للاحاديث الدالة عليه هنا فامرنا او نهانا عن شيء لم يصل الينا حكمه في اليقظة لكان جواز العمل والافتاء به محل نظر فلا يبعد ان نقول انه يترتب العقاب لو فعل او ترك لقصد التقرب والافتاء بكل نعم يجوز بل يجب وجوبا عقليا ان يترتب على الفعل اذا علم حسنه الشرعي من هذه الجهة القريب وذلك البعيد لانا نقول على تقدير التسليم انه ليس كلما يترتب عليه الثواب والعقاب واجبا او حراما شرعيا لان المعتبر في الحكم الشرعي كاما ان يترتب عليه احد الامرين من جهة الاطاعة والمخالفة لولا المانع من الاحباط في جانب الثواب والشفاعة والعفو في جانب العقاب هذا هو الكلام مع قطع النظر عما ورد في الشرع من حكم ما لم يصل الينا حكم وسنتكلم فيه عند ذكر المصنف للاية والحديث اللذين يحتج بهما على هذا المطلب قوله الاول الى قوله ان الوجوب لعقلي اقول حاصل هذا الوجه هو انه سبحانه ونفى التعذيب حتى يبعث رسولا وليس المراد انتفاء التعذيب بعد البعث وقبل تبليغ الحكم الى المكلف بل انتفاؤه بعد التبليغ والمسئلة قد فرضت في الصورة التي حكم العقل بحكم ولم يصل من الشارع حكم فالتعذيب يكون منتفيا فلا يجوز الحكم على هذا الواجب العقلي او الحرام بانه واجب وحرام شرعا بل يكون مباحا لان الاخبار من الله تعالى بنفي التعذيب اباحة منه سبحانه للفعل والترك قيل ان الواجب هو ما يستحق تاركه الذم والحرام ما يستحق فاعله العقاب وترجع الاستحقاق الى القوة والاستعداد ولا يجب خروج كل ما بالقوة الى الفعل فمقتضى هذه الاية لا يتحقق العقاب ولا يخرج من القوة الى الفعل الا بعد بعث الرسول وجوب حكم عليه العقل بالوجوب وحرمة ما حكم عليه بالحرمة ليتعاضد العقل بالنقل ويتم الحجة ويبلغ الى حد الكمال فعند هذا يعاقب المكلف وان كان عقابه بمجرد حكم العقل حسنا عقلا ايضا وما ذلك الا تفضلا ولطفا منه سبحانه وتم منه ثبت ان الواجب العقلي واجب شرعي وكذا الحرام العقلي ولا منافاة فيهما عدم ترتب العقاب على ترك احدهما

دليلها

وفعل الاخر اجاب المصنف ره بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع اخبار الله تعالى بنفي العقاب لا يمكن هذا التجويز فظهر انه لا وجوب قبل بيان الرسول واقول انك عرفت مما ذكرناه سابقا ان الوجوب الشرعي هو ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة وقد مر ان اخبار الله تعالى بنفي التعذيب اباحة للفعل والترك فلا يكون ثمة اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة نعم يمكن ان يقال ان من حكم بالوجوب والحرمة بالقياس المتقدم قد بلغه بيان الرسول ولو اجمالا فيتصور في حقه الاطاعة والعصيان اللهم الا ان تقول الظاهر نفي التعذيب حتى يبين الرسول بيانا تفصيليا ولا يكفي مثل هذا القياس الذي احدى مقدماته هي ان الرسول حكم بكل الاحكام والمقام حقيق بالتامل هذا مع ان سؤال السائل ليس بنافع لمن يتمسك بهذه الطريقة لان غرضه ان يفتي بمجرد حكم العقل بان ما حكم عليه بالوجوب يجب شرعا على المكلف ان يفعله ولو لم يفعل لعوقب عليه بما يقتضيه الشرع في الدنيا كالقتل كما في ترك بعض الواجبات في المرة الثالثة ونحو يقتضيه عدل الله سبحانه في الاخرة ومع تسليم انه سبحانه ثم لا يعاقب لا يترتب على هذه الطريقة هذا الفتوى فتدبر قوله اقول الله سبحانه اه اقول يمكن ان يقال الابتناء الكتابة والتعريف لا ينحصران فيما اذا كانا بتوسط الرسل بل المعرفة الحاصلة من العقل ايتاء وتعريف وتعريف من الله سبحانه في هذا يكون غاية ما فيه مختصة بما يستقل فيه العقل ويؤيده ما لم يعلم الا من الشرع ويؤيد الاول لفظ ثم فيكون ارسال الرسول مؤيدا له وكاشفا عن الذي يخفى على العقل وعلى هذا وان دل الخبر على ترتب حكم على ما يستقل فيه العقل ولكنه لا يدل على ترتبه هو لازم للوجوب والحرمة الشرعيين وهذا هو النافع لمن يحكم بالشرعيين لقضاء العقل بالعقليين قوله لم يتعلق اه اقول نعم الامر كذلك والمراد بالتكليف الامر والنهي واما بيان حسن الاشياء وقبحها فهو من لوازم خلق القوة العاقلة ويترتب عليها ما يستحق فاعلها ترتبا عقليا لا ذما ولكنه لا يثبت به الوجوب الشرعي

كما مر وبانه على الله بيان ان يظهر ما فيه من الشابق اذا اعطاه عزيزة العقل بيان للمصلح والمفسد قوله ليعرف الناس اه اقول يمكن ان يقال المراد ما يصلح ويفسد مما يحتاج الى التعريف واما ما يستقل فيه العقل فقد حاصل به وتحصيل الحاصل محال نعم بيانه منه مؤيد مؤكد قوله معذورون اه اقول لا نسلم شمول ما يدل على كونهم معذورين لما يحكم به عقولهم بالبديهة او بالاكتساب نعم هم معذورون فيما لا علم لهم به ولا تقصير منهم في جهلهم به وهذا هو المحتاج الى التكليف الثاني في الحشر للثواب والعقاب قوله وايضا قد ورد اه اقول الحديث انما ظهر وانما دل على حكم ما لم يرد فيه نهي وعلى الاول يكون مفاده انه يعلم ان كل شيء لم يرد من الشارع منع منه فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان عند العقل محظورا الا ان عقولنا تعجز عن ادراك العلل المقتضية للاحكام الشرعية كما مر فيكون الغرض افادة ان الاصل براءة الذمة فيبني عليها حتى يصل النهي الى المكلف لا يقال ليس في الخبر ان غاية الاطلاق الوصول بل الورود لانا نقول انه حتى يرد فيه الكم والا يكون الكلام خاليا عن الفائدة عندنا لما مر من ان كل شيء فقد ورد من الله تعالى ورسوله فيه حكم محفوظ عند اهل البيت ع ولكنهم لم يروا مصلحة في اظهاره ودعوى انهم افادوا بجميع الاحكام لاصحابهم ولكنهم لم تصل الينا احتمال بعيد بل نجزم بعدمه اذ المعلوم عادة ان الاحكام التي تعم بها البلوى لو كان فيها نص منهم لوصل الينا والحاصل ان ههنا اصلين عدم صدور حكم من الشارع لافعال المكلفين وعدم بلوغه منهم بحكم والاصل الاول لم يبق بحاله للاخبار الدالة على عاصد وكل الاحكام واما الثاني فزواله فرع لبلوغ الحكم الى المكلف اذ قبل البلوغ ليس للاحكام بالقوة لما مر ايضا وعلى هذا الاحتمال دال الخبر على انه لا يقع الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه ظاهرة وعلى الثاني يكون مفاده الحكم منه على اباحة كل ما لم يرد فيه النهي والمراد ايضا الوصول اذ لا معنى للشيء الذي لم يرد فيه الحكم لما مر وتخصيص الشيء في قولهم كل شيء بما كان مندرجا تحت عام حكم عليه بالاباحة مع كونه خارجا عن الحكم في الواقع حتى يصير معنى الكلام ان كل شيء لم يبلغكم النهي عن فرد خاص منه فجميع افراده مباح لكم بمقتضى العموم الذي بلغكم حتى يبلغ المخصص اليكم ما يليه بعيد

لا اصل

لا اصل دليل عليه لا يقال انه على المعنى الذي قلت يكون دخصته منه جهة فعل القبيح لان في جملة الاحكام الواقعة التي لم تصل الينا يمكن ان يكون واجبات ومحرمات تميل النفوس الى ترك الاولى وفعل الثانية منها بمقتضى الشهوات بل نقول الاحكام التي خرجت من الشارع الينا لا يحيط بها الا من هو اهلها فاذا اطلع المكلف على هذه الرخصة يفعل ما يشاء الى وقت وصل حكم اليه فكم من قبيح يرتكبه في هذه المدة على انه يلزم ان يرتكب القبيح مع الجزم بقبحه كما اذا ضم المقدمات والقياس الذي سبق ذكره اذا قلنا بان من التفت الى مثل هذا القياس لم يصل اليه النهي واما اذا قلنا بانه ممن بلغه النهي فلا كلام لانا نقول هذا مشترك الورود لان العام الذي اجازه عم لنا العلم الى ان الينا يصل المخصص ربما كان قبيحا والحق ان المخاطبين بهذا الكلام هم الذين قد وصل اليهم احكام جميع ما يحكم بحسنه وقبحه عقولهم من المامورات والمنهيات مع احكام كثيرة اخر مما لا يعلمون جهة حسنه وقبحه وانما بقي في مكمن الخفاء العلم باحكام اشياء قليلة لا تصل الى معرفة جهة حسنها وقبحها عقولهم ولا تم تبيح الرخصة فيما لم يصل الينا من الشارع نهي ووضع منه ولا حكم عقلنا ايضا بقبحه نعم لا يحسن البحث والتربص على فعل ما هو كذلك لانه قسم على الشبهات فربما كانت محرمة في الواقع وهي تورث للنفس قساوة بالخاصية هذا فان قيل ان كل ما هو من النوع المنهي عنه فقد ورد النهي عنه ووصل الينا لانه اما حرام بين وضع امره وظهر النهي عنه او شبهة وقد نهي عنه بقوله ع ومن ارتكب الشبهات هلك من حيث لا يعلم فيكون معنى الحديث على هذا ان كل ما لم يصل اليكم النهي عنه لا من حيث الخصوصية ولا من حيث اندراجه تحت الشبهة فهو مطلق يعني انه من الحلال البين لان الامور اذا انحصرت في ثلثة وفرضنا ان اثنين منها ورد النهي عنهما فلا يكون ما لم يرد النهي عنه الا من القسم الثالث فرجع معنى الخبر الى الاحتمال الذي حكمت ببعده والحاصل ان ما لم يرد حكم من الشارع لا من حيث الخصوصية

ولا من حيث اندراجه تحت عام شبهه ورد النهي عنها فلا يكون قوله تم كل شيء مطلق
ش ملا له حتى يثبت بهذا القول كونه مباحا كما هو المقصود بل غرضه افادة اباحة ما ورد
الحكم فيه من حيث اندراجه تحت عام حكم باباحة المطلقة اعني عدم المنع منه سواء كان واجبا
او مستحبا او مباحا حتى يظهر ما في تخرجه عن هذا العام قلت هذا الكلام مبني على ان
يكون معنى قوله هلك من حيث لا يعلم انشاء لطلب الكف عن فعل الشبهة طلبا تحريميا
مقول الذي يرتكب الشبهة اما ان يرتكبها بعد بلوغ هذا الحديث اليه او قبله و
الاول لا يكون هالكا من حيث لا يعلم لانه علم النهي ثم ارتكب المنهي عنه ولم يبق
له شبهة لان هذا النهي جعل الشبهة من الحرام البين وهو الذي نهي عنه صريحا
وبلغ النهي الى المكلف وتخصيص الحرام البين بما نهي عن شخصه لا عن الامر الكلي الذي
اندرج فيه هذا الشخص تخصيص من غير دليل على ان المعترض قد سلم في جانب الحلال
البين ان ما امر به من حيث اندراجه تحت العام حلال بين فالتخصيص هنا و
التعميم هنا تحكم والثاني لا يكون مكلفا اذ لا تكليف قبل البلوغ فيكون معنى قوله
ان من ارتكب الشبهة يحصل له في المآل ملكة رذيلة تبعثه على ان لا يبالي بفعل المحرمات
والتجرّي كان لفعل المحرمات الواقعية تأثيرا في النفس وان لم يشعر بها كما اشرنا اليه وهو
مثل بعض الاغذية البدنية فانه يؤدي الى بعض الامراض وان لم يشعر به الاكل فيكون
النهي المستفاد من الكلام نهيا تنزيهيا وانما قال هلك ولم يقل بما يؤدي الى الهلاك
مبالغة واشارة الى كثرة وجود النوع المحرم في ضمن الشبهة حتى انه لا يكاد ينفك
من تكبها عن ارتكابه وهو مستلزم للهلاك فكل من الحديثين محمول على ظاهره ويجيء
انشاء الله تتمة لهذا الكلام عند الفصه لهذا الحديث واما دلالة الخبر على مدعى المصنف ره
فمبني على هذا الاحتمال فهو ان بهذا الحديث لم يبق شيء لم ينص عليه بحكم حتى يظهر للعقول المحيّرة
لا يستقل بجواز الفعل فائدة قوله وايم العقلاء اه اقول هذا تم فيما يكن فيه اختلاف
العقلاء لانها اتفقت فيه كالصدق النافع مثلا قوله ففائدة اه اقول هذا الكلام
نادر وكلام ظريف نادر فقد احسن اجادة قوله الرابع ما رواه الكليني ره اه

اقول النظم ان غرضه ان شرط الثواب على الافعال ان كانت مطابقة للاقوال
للواقع ان جزء الايمان هو معرفة ولي الله وهو الامام واخذ احكام الاعمال منه فمن
عمل عملا مطابقا للواقع من غير اخذه من الامام يكون كمن دخل البيت من غير بابه
فليس له على صاحب البيت حق الاكرام والضيافة ولا يدل الحديث الشريف على انه لا
يجوز لاحد ان يحكم على عمل بحكم شرعي من غير نص حتى يتم غرض المصنف وعدم صحة استنباط
الحكم الشرعي من الحكم العقلي اذ على تقدير الصحة يصح ان يقال ان هذا الحكم الواقع الشرعي
لو عمل به عامل لما كان مستحقا للثواب الا ان تعلمه وتعمل به من جهة ولي الله وبدلالته
نعم لا يكون على هذا فائدة في هذا الاستنباط لان مقصود المجتهد ان يستنبط حكما ليفعله
المكلف او يتركه طلبا للثواب وقد ظهر ان ما لا نص فيه ليس كذلك ولعل هذا القدر
كاف للمصنف قوله انما يدل على ان الاحكام اه اقول قد ظهر مما ذكرناه انه ليس في الحديث
دلالة على التوقف فضلا عن الحصر في الاحكام العملية وخروج العقائد قوله
الشاملة لاهل اه اقول هذه النصوص وان كانت شاملة لهم ولكن هناك نصوص دالة
على انهم معذورون فيما يقع النظر فيها وانها هل تدل على انهم معذورون في العقائد و
الاعمال جميعا او هي مختصة بالاخير والظاهر على اصولنا انهم معذورون فيما لا سبيل
لهم الى معرفته واما ما دلهم عليه عقولهم بالبديهة كوجود الصانع بل وحدته
فلا عذر لهم فيه قوله ولم يثبت اه اقول لا ضير فيه اذا كلف ثانيا في القيمة فامن
بالله فقد خرج عن النار ودخل الجنة او كفر فادخل النار قوله وليس هو الحرام الشرعي
اه اقول قد تقدم ما يكفي لفهم هذا السؤال والجواب ثم اقول على ما قاله هذا السائل
لا يجوز استنباط الحكم الشرعي الا من الحكم العقلي الذي اتفق فيه جميع العقلاء والظاهر
ان ما هو كذلك يكون اولا ما يحكم بوجوبه او حرمته او غيرهما كل نبي في اول بعثته فلا يكون
مما نحن فيه لا يزيد اثبات الحكم الشرعي فيما لم يرد فيه نص وفي مثل ما فرضه السائل وردت نصوص
كثيرة مشهورة قوله فلت الحرام الشرعي اه اقول السائل استدل على استلزام الحكم
العقلي للحكم الشرعي بقياس مركب تقريره ان كل ما يذم العقلاء فاعله معاقب لله

سبحانه تعالى وكل معاقب له سبحانه وتعالى يستحق فاعله العقاب وكلما يستحق فاعله العقاب
فهو حرام شرعي والمصنف ره منع كبرى القياس الاخير وقال لا نم ان ما يستحق فاعله
العقاب يكون حراما شرعيا بل لشرط تحذير المكلف خروج العقاب من القوة الى
الفعل ولا يخرج مع اجاد الله تعالى بعدم العقاب ثم الترديد بما هو استلزام المعقوبة
لاستحقاق العقاب ظاهره انه مسلم نفس الاستلزام ويظهر مما يأتي انه متأمل فيه والاولى
ان يمنع الاستلزام ومفاد كبرى القياس الاول وبعد التسليم يمنع كبرى القياس الاخير
والظاهر ان اراد بالعقاب ما يستحقه المكلف باعتبار العصيان والجرأة فمنع الاستلزام
في حسن ولا معنى لدعواه فضلا من البداهة وان اراد به ما يستحقه على القبيح العالم بقبحه
ويكونه معفوا مكروها لله تعالى فلا معنى للمنع ودعوى البداهة حسن في نية قوله قلت
وجاه اقول توضيحه ان الاية الشريفة دلت على اباحة ما لم يصل حكمه الى المكلف وان
حكم عقله بقبحه مثلا وكثير من الاحكام لم يصل الى كثير من المكلفين فاذا علموا مضمون هذا
الاية وطوائفها تشتهيها نفسهم من المحرمات الواقعية حيث لم يصل اليهم حرمته فيما لم يصل
اليهم قط وليس المراد بالاغراء الا هذا واما اذا لم يبين سبحانه تعالى لهم فربما ظنوا المحدثة
في تركه ما يحكمون بحسنه وفي فعل ما يحكمون بقبحه فيتقدمون عن ترك الواجب وفعل الحرام
وهذا لطف قوله والحق ان ما يحكم بحسنه وقبحه جميع العقول فقد ورد فيه نصوص كثيرة
من الشرع ووصولهم والعلم بمضمون هذه الاية الشريفة مسبوق بالعلم بها فمن بلغه
الله الاية فقد بلغ اليه الحي رسوله فيعذب بارتكاب المحرمات فلا اغراء بالنسبة اليه ومن
لا علم له به لا يتصور في حقه الاغراء من جهة هذه الاية بل اقول لو كان هذا اغراء
لكان جميع ما يدل على مغفرة رحمة الله وتجاوزه عن المعاصي في الاخرة اولى بان يكون اغراء
وكذا قولهم اوجبت شفاعتي لاهل الكبائر والظاهر والله يعلم ان الغرض من الاية الشريفة
بيان لطفه ورحمته وعن شانه بانه لا يعذب احدا قبل البعثة فان استحق من جهة عقله
ان يعذبه لبيان الغرض الخاص باحرة الفعل والترك اصلا فتدبر قوله فتبع الكلام
اقول قد عرفت عدم صحة دعواها الا ان يقال بان الحكم الاجمالي الذي اشرنا اليه مرارا

مع ضم المقدمات العقلية والاستنتاج كما في التبليغ قوله قال الشيخ ره اقول
يدل كلامه ره على ان القبيح من حيث هو ليس محظورا بل بشرط ان يعلم الشارع المكلف
بقبحه او كان بحيث يحكم على قبحه بالعقل فقولنا ان اراد بالمحظور ما يذم فاعله فلا كلام
معه لان ما يحكم بقبحه العقل يذم فاعله وان اراد ما يترتب عليه العقاب فيعرف حاله
مما سبق لانا لا نسلم ترتب العقاب على القبيح بمجرد حكم العقل بقبحه ولعل مراده الاثم وجعل
الترديد شاهدا عليه وسيجيء تتمة بهذا الكلام في اخر المبحث انشاء الله قوله ذاتيان اه اقول
الظاهر ان غرض القائل ليس ان ما بعض الاشياء حسنه وقبحه امر ولازم للاشياء لا يتخلف ولا
يتخلف بل غرضه انه ليس حسن الشيء وقبحه بمجرد امر الشارع ونهيه بل الاشياء في انفسها
على صفات مقتضية للحسن والقبح سواء كانت من الذاتيات او من لوازم الماهيات او
من الامور الاعتبارية الواقعية او غيرها قوله لقوته من حيث العظة اه اقول
لعله اشارة الى ان حكم العقل بالقبح والحسن فطري قوله من الوهن والتناقض اه اقول
لعله اشارة الى ان القائلين بالحسن والقبح يقولون بوجوب بعث الرسول
لكونه لطفا فيما يستقل فيه العقل ولاعلام ما لا يستقل فيه والتكليف بدون اللطف
قبيح عندهم فلو جاز الثواب والعقاب فيما يستقل فيه العقل من غير توقف على الشرع
لزم اما عدم كون بعث الرسول لطفا بالنسبة اليه او حسن التكليف بدون اللطف
والمعروض خلافهما قوله بل ليل وما كان ذنبك اه اقول يمكن ان يقال في هذه
الاية الشريفة ما قلناه في الاية الشريفة السابقة من ان من تفطن بالقياس السابق
ليس غافلا والجواب الجواب قوله واعلم ان المحقق اه اقول لم يظهر لي فائدة
لهذا النقل اذ مرجعه التعريف الذي سبق في اول البحث قوله والذي يلزم اه اقول
انما يلزم هذا لو كان الشيء عام شامل للفعل والترك فيكون معنى الحديث ان كل فعل لم
يرد اليكم النهي عنه فلا مانع منه شرعا فلا يكون حراما وكل ترك لم يرد اليكم النهي
عنه ولو في ضمن ايجاب الفعل فهو ايضا كذلك وان كان قبيحا في الواقع قوله الاثر اه
اقول قد مر في المقدمة الاولى ما يعلم منه ما في هذه الدعوى ونقول هنا

توضيحا وتتميما ان اراد ان القبيح الذي حكم بقبحه العقل وادرك علته التامة قد حكم
الشارع بعدم حرمته فهذا يؤول الى التكليف او ترك القاعدة التحسين والتقبيح كما هو رأي
الاشعري وان اراد انه يحكم بقبحه العقل لا يحكم بحرمته الشارع لان الجهة التي حكم لاجلها العقل بالقبح
لم يكن علة تامة للقبح فهذا مسلم ولا نزاع فيه وكذا ان اراد بالقبح العقلي ما يشمل المكروه الشرعي
لان القبيح الذي كلامنا فيه نقول انه حرام في الشرع ايضا وهو الذي ادرك العقل جميع
ما فيه من الجهات المحسنة والمقبحة لذم فاعله ولم يرخص في فعله اصلا والمكروه الشرعي لا نم انه
كان اذ فيه جهة حسن يجوز لاجلها فعله وان كان خلاف الاولى والاليق ولما ادرك بعض العقول
وجهة مجوزة ولم يحط بجهة حسنه حكم بعدم جواز فعله مثل حكمه على الحرام وتوضيح هذا الكلام هو
انا كثيرا ما نرى العقلاء يمدحون فاعل بعض المستحبات ويذمون تاركه ويمدحون تارك بعض
المكروهات ويذمون فاعله مثلا فاحسن الغني الذي ليس في ذمته حق واجب الفقير
يعرف بالصلاح والديانة وبينهما مصادقة قديمة مع كون الفقير متمكنا من قوت السنة ولكن في
غاية ضيق يمدحونه اشد المدح واكثره ومع تركه للاحسان يذمونه كل الذم ويمدحون هذا الفقير
لو لم يظهر حاله لاحد ويذمونه لو اظهر لكل من يلاقيه فاذا قلنا الواجب العقلي ما يمدح فاعله
ويذم تاركه صدق هذا التعريف على بعض المستحب الشرعي ايضا فاذا قلنا الحرام العقلي ما
يذم فاعله ويمدح تاركه صدق على بعض المكروه الشرعي ايضا فتقيح ان يتوضح ان ليس كل
واجب عقلي واجبا شرعيا لصدق الاول على المستحب دون الثاني وكذا القول في جانب
الحرام العقلي لصدقه على المكروه فدعوى الملازمة تكون غير صحيح والمظنون ان ذم العقلاء
تارك المستحب ليس الا لعدم احاطة عقولهم بالجهة المجوزة للترك لو كانوا عالمين بها لما ذموه
ولو ذموه لكان ذمهم اقل من المذمة التي يذمون بها تارك الواجب وكذا نقول في الحرام والمكروه
نعم هذا يحتمل تفسير الواجب العقلي بما فيه جهة مقتضية لان يمدح فاعله ويذم تاركه وليس فيه
ما يوجب الرخصة في تركه والمستحب العقلي بما فيه جهة مقتضية لان يمدح فاعله وفيه جهة مقتضية
مقتضية لان يذم فاعله ويمدح تاركه وليس فيه ما يوجب الرخصة في فعله والمباح بما ليس
فيه في نفسه جهة اصلا بل جميع ما هو من علل فعله او تركه خارج عن ذاته فللفاعل الخيرة

١٢ العقل

في الفعل والترك بالنظر اليه ولو احاط عقل بالقدر المناسب من المدح والذم لفعل
الواجب والحرام والفعل المستحب المكروه يجاز له ان يبين هذا القدر ويعرف
كلا منها بما يخصه فنقول الواجب ما يمدح فاعله مدح كذا وكذا ويذم تاركه ذم كذا وكذا
وهكذا الى اخر الخمسة نعم لا يصح قوله ان كثيرا من القبائح العقلية ليس بحرام في الشرع
بعض المحرمات العقلية وبعضه ليس بواجب ولعل نظر المصنف اشارة الى ما قلناه

قوله قال السيد ره اقول حاصل كلامه ره هو ان كل قبيح يقتضي ان ينهى عنه
كلما كان الشيء مقتضيا للعقاب يجب على الله ان يعلمنا العقاب على ما نحن فيه لعرضه
فليس مقتضيا للعقاب فلا يكون قبيحا مباحا وهو المطلوب والسيد ره يدعي ان كل
قبيح عقلي قد نهى عنه في الشرع واعلمنا الشارع العقاب فيه وما ليس كذلك ليس بقبيح عقلي في الواقع
فيكون معنى الحديث ان كل شيء لم يرد اليكم النهي فيه فهو مباح في الواقع ويرد عليه منع
الصغرى بل الذي تقتضيه القبح من حيث هو قبيح هو البعد الذي اثره البعد وما
اسقط الشفاعة والعفو كما يسقط بها العقاب الذي يتوجه المكلف لمخالفة
التكليف الشرعي بقي هناك نكتة هي ان هذا القول من السيد ره بعد اعلامه اراد من
الترديد في قوله ان المحظور هو الذي قد اعلم المكلف او دل على ذلك من حاله منع الخلو
وان اعلام المكلف لا ذم ولا يكفيه دلالة العقل على القبح اذ لو كان كافيا لما كان
فيه الاعلام واجبا من الله تم الا ان يقول ره دلالة العقل ايضا اعلام منه تم خذ
هذا الذي ذكره المصنف لما يستقل بحكمه العقل واما ما لا يستقل بحكمه العقل فقال
الشيخ الفاضل الجواد في شرح الزبدة للمسألة الثانية من المسألتين حكم الاشياء الغير الضرورية
وتفصيل المقام انا نقول الاشياء فهو اما ضروري لا يمكن البقاء والتعيش بدونها
كالتنفس في الهواء ولا خلاف في كونها غير محرم منها قبل ورود الشرع عند من لم يجوز
التكليف بالايطاق واما غير ضروري يمكن البقاء والتعيش بدونها وهي عند
المعتزلة قسمان ما يدرك بالعقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة لانه ان
اشتمل على مفسدة فاما فعله فحرام وتركه فواجب والا فان اشتمل على مصلحة

فاما فعله فمندوب واما تركه فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة ايضا فمباح واما ما لا يدرك
العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل
ورود الشرع مما اختلف في حكمها فاكثر اصحابنا كالمصنف ره والسيد المرتضى ره والعلامة
وغيرهم والمعتزلة البصرية على انها على الاباحة وذهب بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية
على انها على الحظر وذهب الشيخ المفيد من اصحابنا وابو بكر الصيرفي من العامة الى الوقف
يعني انا نجزم ان هناك حكما ولم يعلم ما هو اباحة او تحريم ولا خلاف بين هذه الفرقة
ومن قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن
قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على محرم مقطوع به ومن قال بالوقف انما كف
لانه لا يأمن كونه قادما على محظور قبيح وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها قبل ورود
الشرع لنا على الاول انها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة ولا ضرر
في التصرف معلوم عقلا فكانت حسنة اما انها منافع فظاهرة واما انها خالية عن
المفسدة فلانه المفروض واما ان الاذن في التصرف معلوم عقلا فلانها لا
مضرة في الانتفاع بها على المالك واما ان ما كان كذلك فهو حسن فلانا نعلم حسن الاستظلال
تحت جدار الغير والنظر في مرآته اذا خلا عن امارات المفسدة وكان غير مضر بالمالك
لان العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الاوصاف وهي موجودة فيما نحن فيه
فوجب الجزم بحسنها وانها مباحة وهذا معنى قولهم منافع بلا مفسدة فان قيل عدم حصول
العلم بمفاسدها لا يوجب خلوها عنها لاحتمال اشتمالها على مفاسد غير معلومة ولم
لا يجوز ان يكون احتمال المفاسد كافيا في كون الشيء قبيحا فلا يتم ما ذكرتم قلنا
لو قبح الاقدام لاحتمال المفسدة ايضا وفيه وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما
المستلزم لتكليف ما لا يطاق وايضا العبرة في كون الشيء قبيحا اشتماله على مفسدة مستندة
الى الامارات واما احتمال المفسدة الخالية عن الامارات فلا يعتد بها الا ترى
يلومون من امتنع الجلوس تحت حائط محكم البنيان لا ميل فيه باحتمال سقوطه ويحكمون
بان تجويز المضرة في الفعل من غير امارة على ذلك ملحق بظن اصحاب السوداء و

والجنون ونحو ذلك وهذا يدل على ان الشيء اذا كان خاليا عن امارات المفسدة
لا قبح فيه عقلا او اعترض القائلون بالحرمة بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير
اذنه وهو قبيح عقلا والجواب انا لا نسلم كونه تصرفا بغير اذن المالك فان
الاذن في مثله معلوم بالعقل كالاستظلال بحائط الغير فانا نعلم قطعا اذنه
في ذلك سلمنا لكن لا نسلم ان التصرف في ملك الغير مطلقا حرام انما هو فيما يتضرر
به المالك وهو هاهنا منزه عن التضرر فلا يحرم ثم قال لكن يتبع شيء وهو ان
الحكم بالحسن فيما نحن فيه مما لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه
ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها
ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد
ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردا عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي
ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل اقول الغرض من عقد هذه
المسألة هو ان يحصل للفقيه قاعدة كلية ليضم اليها صغرى سهلة الحصول وينتج
نتيجة منها بكذا هذا الشيء فيه منفعة خالية عن المفسدة مع اذن التصرف فيه وكلما
هو كذلك فهو حسن فهذا حسن فقد ادرك العقل الحسن من حيث الخصوصية و
الظاهر من كلام بعضهم ان ما يدرك العقل حسنه وقبحه سواء كان بالضرورة او النظر
داخل فيما يستقل به فقوله ويمكن ان يجاب محل نظر ولعل لما قلناه امر بالتامل و
يمكن ان يقال ان مقصوده ره هو ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه وقبحه بدليل مختص
به وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الاول هو ان تقول هذا
الشيء فيه النفع الفلاني وكلما فيه هذا النفع فهو حسن ومثال الثاني ما تقدم والفرق
بين القياسين عموما وخصوصا ظاهر ولكن عبارته قاصرة ثم اقول لا شك في قوة دليل
القائل بالاباحة ولا في حسن الكف عقلا لاحتمال المفسدة ولا في وجوبه عند ظنها
واما فائدة هذا الخلاف للفقيه في الفروع فهي ان من حكم بالاباحة قبل الشرع يحكم
بالاباحة الشرعية بعده لانه يقول الاباحة امر ثابت والشارع لم يحكم بخلافه فهي لانه المفروض

فلا بد ان يكون ما بينه لان الغرض من بعثته هو وضع القوانين والاحكام بمنع الاعلم
بالاشياء كلها العقل وتقويم ما يدركه فلو لم يكن الاباحة موافقة لقانونه لكان عليه
الاعلام اذ ليس قليلو بمثل هذا يستدل من يقول بالحظر واما القائل بالتوقف
فيقول لعل عدم اعلامه انما يكون لاباحة الذاك عليها العقل كما يقوله الاولون او
لحرمته كما يقوله الاخرون فانا اعلم ان لهذه الامور حكما ولكن لا اعلم بخصوصه
فلا اعمل حذرا من الوقوع في المحظور المحتمل قيل ان هذا الاصل لا يتم على اصولنا لان
بعث الرسول بين بنى على خلق الى خيرته بعد اقول على تقدير ان يجعل النزاع بعد البعث
فيما لم يجعل له الشرع حكما ولم يدرك العقل حسنه وقبحه كما تقدم لا يتم ايضا عندنا لما سبق
من جعله الاحكام بجميع الافعال قال الشهيد ره في التمهيد ان بعضهم نقل الاقوال بعد
البعث وورود الشرع اقول وفي هذه المرتبة يقع التنازع بين علمائنا الاخباريين
والمجتهدين وتجويز محل النزاع على تقديره وتوضيحه النحو الذي يجري فيه الاقوال
الثلثة هو ان ما لم يصل الينا الحكم الخاص به من الشرع يمكن فيه القول بالاباحة بمعنى عدم
شغل الذمة نظرا الى ان الحكم بالاشتغال مع عدم العلم بالدليل تكليف بما لا يطاق و
الى بعض الايات والروايات الدالة على اباحة كل ما لم يرد فيه نهي بالحظر والنهي نظرا الى
ما قاله الاصحاب في الحظر من قبح التصرف في ملك الغير بدون اذنه والى الاحاديث
الدالة على وجوب اجتناب الشبهة والتوقف عن المحكمين للاحاديث الدالة على
وجوب التوقف والاحتياط مع القول بوجوب الاجتناب ايضا وانما لم اجزم با
لتنازع على النحو الذي حررته لاني لم اظفر على مصرح بالحظر والتحريم في هذه المرتبة
والذين صرحوا بانهم وضعوا النزاع قبل ورود الشرع واما بعد وروده فبعد القول
بان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا مضبوطا عند اهل الذكر فهم بين قائل بالاباحة
وقائل بالتوقف ولا ثالث لهما ويجيء ان شاء الله تعالى من المصنف ره نقل الاحاديث فنتكلم هنا
فيها بحمد الله تعالى وقوته القسم الثاني قوله استصحاب حال العقل اقول اعلم ان
الاستصحاب هو اثبات ما علم تحققه في الزمان الثاني لظن بقائه فيه ثم هذا الشيء قد يعلم

محضوبا لعقل

تحققه بالعقل والحس وبالجملة من غير الدليل الشرعي وقد يعلم من الدليل
الشرعي وهو قد يكون اجماعا وقد يكون غيره والشيء المعلوم المتحقق قد يكون
وجوديا وقد يكون عدميا وكل منهما اما وجود الحكم الشرعي او عدمه واما وجود متعلقه
او عدمه واما غير هذه فنرى الفقهاء حين البحث عن الاستصحاب تارة يجعلون
موضوع المسئلة استصحاب الحال من غير تفصيل ويقولون هل هو حجة ام لا وينقلون
الخلاف من العامة والخاصة كما فعله في المعالم والزبدة ومرة يجعلون البحث عن
استصحاب حال الاجماع في موضع الخلاف منفردا عن البحث عن استصحاب الحال فيجعلون
ما سوى الاول من الثاني وينقلون الخلاف من بعض في الاول والوفاق منه في الثاني
كما فعله العلامة ره فيه وبعضهم يفصل زيادة على ما ذكر منهم المحقق ره حيث ذكر
في المعتبر الاستصحاب وقسمه الى ثلثة اقسام الاول استصحاب النفي في الحكم
الشرعي وسماه باستصحاب حال العقل وقال وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما تقول
ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة العهدة وجعل منه استصحاب الاقل عند الاختلاف
في الاقل والاكثر كما يقول بعض الاصحاب في عين الدابة نصف قيمتها ويقول الاخر ثلث
الربع اجماعا فينفي الزائد نظرا الى البراءة الاصلية والثاني عدم الدليل على كذا فيجب
انتفاؤه وقال من هذا القسم القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر والثالث
استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء في اثناء الصلوة ومنهم الشهيد الثاني ره في
تمهيد القواعد قال ره قاعدة استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه
بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان
وهو ادبعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي حتى يرد دليل وهو
المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص
وحكم النص الى ورود ناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند
وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او التزام الى ان يثبت ما فيه ورابعها
استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع وذكر من امثلة هذا القسم المتيمم اذا وجد

الماء في اثناء الصلوة فلا ينتقض تيممه للاجماع على صحة صلوته قبل وجوده
فيستصحب حتى يثبت دليل يخرج عن التمسك به وما ذكره من الاقسام ماخوذة من
كلام الشهيد الاول كما يذكره المصنف ره ويشير اليه والمصنف كما ترى غير هذين قسمين من
الادلة السبعة التي يذكرها في هذا المقصد الاستصحاب الاول هذا القسم والثاني
القسم السادس وانت بعد التامل ينكشف عليك ان الاولى ان يجعل استصحاب
الحال اصلا ويبحث عن حجيته وعدمها ثم يقسم باعتبار قسمة الحال المستصحب والدليل
الدال على وجودها في الزمان الاول الى اقسام فان كان عدم شغل الذمة كان
استصحابا للبراءة الاصلية ولما كان الدليل على تحقق هذا العدم في الزمان الاول
هو العقل جاز التعبير عنه باستصحاب العقل ففي قول المحقق ره وهو التمسك بالبراءة
الاصلية هو التمسك باستصحاب البراءة واما التمسك بها نفسها فسيجيء مع ما فيه واما سباق
هذا الاستصحاب على الاطلاق فهي على النحو الذي قرره المصنف ره واما خصوص مادة
الاقل والاكثر فهو ان البراءة الاصلية تدل على عدم وجوب شيء مثلا تركنا العمل بها
في الاقل للاجماع فبقي الباقي على ما كان وان كان عدم الحكم الشرعي كان قسما اخر وسيا
ان بقي هذا الحكم مثل الوجوب والحظر مثلا كان معدوما ادلا فيستصحب في التمسك بدليل
القسمين لا يجوز الا بعد البحث والاجتهاد في طلب الادلة المعتبرة فاذا لم يجد حكم الحكم
بالاستصحاب بحكم وقبل البحث لا يجوز انتهى عدم وجدان الدليل على الحكم فهو دليل
مستقل على نفي الحكم في الواقع وسيأتي وانت بعد الاحاطة بما قلناه ظهر لك ان في عبارة
المعتبر مسامحة وان كانت المستصحبة الحالة غير هذه سواء كانت وجود شيء او عدمه
تلك فتسمية كل قسم باسم وان كان الدليل الدال على وجود الامر الثابت في الزمان
الاول الاجماع فهو الذي سموه باستصحاب حال الاجماع وانما افرده العلامة ره
لان الغزالي مع قوله بحجية الاستصحاب لا يقول بحجية هذا القسم وسنقل كلامه
ان شاء الله تعالى وان كان غيره فهو الذي عبر عنه الشهيد ره باستصحاب ما يثبت شرعا قوله
هذا انما يتم الخ اقول قد عرفت ان التمسك بهذا القسم لا يجوز الا بعد البحث و

الفحص

الفحص وعدم وجدان ما يوجب شغل الذمة وعلى هذا ينتظم دليل تام على
عدم شغل الذمة وبراءتها في الان من غير احتياج الى توسيط الاستصحاب
كما نشير اليه ان شاء الله تعالى عند الكلام في القسم الثالث فيكون التوسيط لغوا مستدركا
قوله القسم الثالث الخ اقول صريح كلام المصنف ره وكلام المحقق ره ان اصالة
النفي وهي البراءة الاصلية دليل على شيء مع ان ما ذكر في بيانه وهو المناسب
لطريقة العامة يدل على نفي الحكم الشرعي الواقعي في نفسه لا على اثبات شيء بالبراءة واما
الخاصة فالمناسب لطريقتهم اثبات خلو الذمة وعدم التكليف ولهم ان يستدلوا في
هذا المقام على ثبوته بدليل يناسب قواعدهم فهو ايضا ليس استدلالا بالبراءة اللهم
الا ان يجعلوا الامر المستدل عليه عدم الباس في الفعل والترك وهو الاباحة
العقلية فيصير حاصل الكلام الاستدلال على استمرار خلو الذمة ثم الاستدلال
فيه على الاباحة بهذا المعنى بضميمة فرض كون الفعل او الترك خاليا عن المضرة على
ان هذا الاستدلال فيه استدراك ايضا ويوضح هذا الاجمال ثم بيان الدليلين للطائفتين
على مطلبهما اما دليل الخاصة فهو ان وجوب شيء علينا وعدمه من حيث استنادهما الى
الايجاب الشارع ونفيه بقوله اوجبت عليكم او ما اوجبت مثلا امران حادثان
محتاجان الى الادلة الشرعية وكذا الحرمة وباقي الاحكام واما عدمهما من حيث استناده
الى عدم وجدان حكم من الله فهو امر ازلي مستند الى علة الازلية وهي عدم بعث
وتحققه في متن الواقع واستمراده يفضي الى ان الحكم الشرعي اذا عرفت هذا فنقول بعد
بعثة الرسول صلى الله عليه وآله وغيبة الحجة اذا تفحصنا الادلة ولم نجد دليلا شرعيا على وجوب
شيء ولا تحريمه علينا من حيث استنادهما الى الحكم الشرعي فنقطع بعدم الوجوب و
براءة ذمتنا الان لاستحالة التكليف بما لا سبيل للعلم اليه فينتظم قياس هكذا
هذا الحكم لم يقم عليه دليل نفيا واثباتا وكل ما هو كذلك فذمتنا غير مشغولة به اما الصغرى
فقطعية وجدانية بعد الفحص وعدم العثور واما الكبرى فلاستحالة المذكورة
ثم نقول كلما ليست الذمة مشغولة به شرعا نفيا واثباتا فان كان منفعة خالية عن المضرة

القسم الثالث

فهو مباح عقلا لما نقلم في القسم الاول هانت تعلم انه يمكن ان نقول دلالة ان كل ما لا نص فيه فان كان فيه منفعة خالصة فهو مباح من غير تجشم توسط الدليل المذكور و
اعلم ان الاخبار بين يمنعون صغرى القياس الاول ان اراد بالدليل ما هو اعم من العام والخاص المطرفت من ورود النصوص في حكم ما لا نص فيه وعلى تقدير ارادة الدليل الخاص يمنعون الكبرى واما دليل العامة فيجي بعد هذا قوله ولا يتم هذا الدليل اه اقول
المقدمة الاولى تحتاج الى مقدمتين الاولى ان الدلائل الشرعية منحصرة في كذا وكذا والثانية انه لا دلالة لشي منها على الحكم لو كان ثابتا لدلت عليه تلك الدلائل اذ لو لم يكن كك فاما لا يكون عليه دلالة او يكون لكن من غير هذه الادلة والاول بط لاستحالة التكليف بما لا يطاق والثاني بط لما بينا في المقدمة الاولى فظهر ان المقدمة الثانية لا يحتاج بيانها الى امر خارج عن المقدمة الاولى اذا استحالة المذكورة امر ثابت مسلم واما المقدمة الاولى فهي محتاجة الى امور كثيرة فالمقدمتان مختلفتان في الاحتياج الى البيان وكلام المحقق ره يوهم اتحادهما وتفصيلها اجلره وهو الدليل على نفي الحكم الواقعي عند العامة هو انه لو كان هذا الحكم ثابتا في الواقع لدل عليه الكتاب والسنة والاجماع او دليل عقلي من القياس وغيره والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ثبوت الحكم الشرعي محتاج الى جعل من الشارع وتقرير منه له ولا بد له من دليل والا لزم التكليف بما لا سبيل الى العلم به والدليل منحصر في الامور المذكورة واما بطلان التالي فلضبط طرق دلالة تلك الادلة ووجدان عدم دلالتها وهذا الدليل لا يتم الا ببيان حصر الادلة فيما ذكر ثم حصر الكتاب ثم حصر السنة في الاحاديث المضبوطة في الكتب المشهورة ثم حصر الادلة العقلية ثم حصر طرق الدلالة فيما يعلمه هذا المستدل والعامة يمكنهم بيان هذه الامور على وفق قواعدهم اما حصر الادلة فبالاجماع وكذا كون الكتاب محصورا في هذا المتلو واما حصر السنة فلما سيشير اليه المصنف من ان النبي ص اظهر كلما جاء به عند اصحابه ونقل الى التابعين ومن بعدهم حتى ضبط في الكتب واما حصر ادلة العقل فلان العقل ايضا واما

حصر طرق

حصر طرق الدلالة فلان الخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يجوز فلا بد من فهم الصحابة والذين من بعدهم ففهموا من جهة علمهم بما يتوقف عليه الفهم ويمكن توجيه كلام المحقق ره بان غرضه ان البراءة الاصلية لها مدخل في اثبات نفي الحكم الشرعي او عدم اشتغال الذمة لا انها دليل منفرد مستقل لان من المطلبين بيانه ان المدعى اذا ادعى ثبوت حكم شرعي واشتغال الذمة به جاز لخصمه ان يقول هذا الحكم ليس ثابتا او الذمة ليست مشغولة به لان عدم الاحكام الشرعية في نفسها او عدم اشتغال الذمة بها اصل متحقق في الواقع لا يحتاج اليه الحكم الشرعي وشغل الذمة فلو كان الحكم ثابتا او الذمة مشغولة به يجب لوجب ان يكون عليه دليل وصل الى المكلف اذ لو لم يكن هناك دليل كك مع وجود الحكم وشغل الذمة لزم التكليف بما لا يطاق وهو ح لكنه ليس عليه دليل كك اما لحصر الادلة في الواقع وعدم دلالة واحد منها عليه او لعدم وجدان المكلف وعدم ظفره عليه بعد التفحص ولقد احسن بعض الافاضل حيث قال والثاني البراءة الاصلية ويقال لها اصالة النفي وهو غير استصحاب النفي عند المحقق ره وان لم يفرق بينهما بعضهم فقال بحجيتها جميع العامة والمتأخرين من الخاصة حتى ان المحقق الحلي ره صرح في اصوله باطباق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد وجه جوابه عن جواز التمسك بها في غير ما تعم به البلوى بما يظهر من اوايل كتاب المعتبر وتوجيه الفرق بين ما يعم به البلوى وغيره هاهنا ان يقال ان الغالب فيه انه لو كان له حكم لنقل الينا واشتهر فنظن مع عدم وجدان حكم فيه لعدم الحكم بخلاف ما لا يعم به البلوى ولا يخفى انه يرجع هذا الاصل الى اصل اخر مشهور بل متفق عليه بينهم هو ان عدم المدرك الشرعي يحكم عند المجتهد بعد تفتيش مدرك شرعي لعدم الحكم وللمحقق الحلي في اصوله كلام مفيد لما هو المقصود في هذا المقام ثم نقل عبارة المحقق كما نقله المصنف ره ثم قال بعد كلام وقد مرت الاشارة الى انها ليست مظنة لحكم اصلا نعم غاية الامر ان يحصل منها اعتقاد لزوم العمل على طبقه وليس

هذا ظنا بان الحكم الواقعي انما هو العدم ولو فرض حصول ظن في هذه الصورة بهذا الحكم فقد مرت الاشارة الى انه بعد الامعان يظهر انها ليس منها بل هو مدرك اخر كالتتبع وعدم الوجدان وهو اصل اخر عندهم يعبرون عنه بان عدم مدرك شرعي يحكم عند المجتهد بعد تفتيش مدرك شرعي لعدم الحكم في الواقع وهكذا عند المحقق جعل استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع ظرات فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها واتحاد اصالة هذه الاصالة وما على حيال لها ليست امارة في نفسها الشي قوله واما الاول اه اقول هذان القسمان مشتركان في امرين احدهما ان حكمها الواقعي قد خرج عن النبي ص الى الحجج وثانيهما انه لم يصل الينا حكمها لان الكلام على هذا التقدير ومقتضى الاول ان لا يكون عدم الوجدان دليلا على العدم ومقتضى الثاني عدم التكليف وجواز العمل في القسم الاول مختص بانه يحتمل احتمالا راجحا ان يكون حكمه قد خرج من الحجج ع ولكن لم ينضبط لندرة الاحتياج اليه او ضبط في اصل او اصلين وضاع سواء كان حكمه الاباحة الشرعية الموافقة للبراءة الاصلية في المقتضى او كان غيرها من باقي الاحكام والثاني مختص بان الراجح فيه ان حكمه في الشرع هو الاباحة اذ لو كان غيرها لاقتضت العادة ان يعلم الحجج به او يبينوا لاصحابه عنده لاهتمامهم بالتعليم واهتمامهم بالاستعلام عما يحتاجون اليه كثيرا ولو اعلموهم او استعلموه لكان يصل الينا بمقتضى العادة ولما لم يصل علمنا عدم التعليم والسؤال وهو يدل على ان حكمه موافق لمقتضى البراءة الاصلية فعدم وجدان الدليل في الاول لا يحصل منه الظن بان حكمه الشرعي الاباحة وفي الثاني يظن منه انه الاباحة ولهذا سكت المعصوم ع وسكت اصحابه عن السؤال لاتحاد مقتضاه مع البراءة الاصلية واتضح من هذا البيان انه لا سبيل الى بيان المقدمتين في كلا القسمين وبيان الاباحة الشرعية في القسم الثاني مع ما سيظهر من كلام المصنف ره وما حررناه وما قررناه لا ارتباط له بالمقدمتين المذكورتين بل هو موقوف على حصر الادلة الواصلة وبيان عدم دلالتها على حكم لهذا الامر ثم الحكم بالاباحة الشرعية

طاهم

ظنا بحكم العادة كما قلناه مفصلا ثم بعد هذا فطالب من يحكم بالاباحة الشرعية لاجل حصول الظن له بها من هذا الدليل باقامة الدليل على جواز التعويل على هذا الظن ومن اين له متى يكون واما العامة فيمكنهم عند عدم الوجدان الحكم على جواز التعويل على هذا الظن عدم الحكم الشرعي كما قرره المصنف واوضحناه قوله وظاهر انهم اه اقول عدم تمكن كل واحد منهم ع عن اظهار الكل لكل من اصحابه مسلم واما عدم تمكن الجميع للجميع في مجموع مدة تزيد على جزء ثلثمائة سنة فغير مسلم فان قلت فما بال بعض الاحكام بقي بلا نص عليه قلت ضاع كثير من كتب مشاهير اصحابهم باسباب مختلفة واضح عند المتتبع وقصة كتب ابن ابي عمير مشهورة قوله وما اظهروه اه
اقول ان اراد عدم تمكن الجميع لما في نفس الامر فتم وان اراد اخلاء الواقع بما صدر للتقية او غيرها فتم قوله نعم قد مر تقرير الدليل على مذاق هؤلاء قوله اظهر اه اقول سبحان الله ما اعجب ما يقول هؤلاء المتحيرون ان اظهر جميع ما يحتاج اليه الامة فما يقول هذا الكوفي لما يقيس كما ماقه المنظر فان قال صدقوا فلم ينكر بعضهم القياس مع ان تواتر الدلائل على الاذن في القياس يقتضي تواتره وان لم يظهره ع فهذا الجهل منه او تجاهل نعوذ بالله من القول به ثم كيف يسوغ ان يقول الله تم اليوم اكملت لكم دينكم مع انه قد تم بقياس هذا واستحسانه قوله وتوفرت اه اقول ان كان الامر كما تظنون فما لاحاديثكم لم يصر متواترة ولو بالمعنى قوله ولم يقع بعده اه اقول اللهم انت المستعان واليك المشتكى اي فتنة اعظم من التشاجر في الخلافة حتى استخلفوا معاوية وسبوا من هو مع الحق والحق معه ووضعوا الاحاديث على وفق هؤلاء الظلمة فالمانع من اخفاء ما يخالف هواهم ومن ذا الذي لا يتحرج عن الكذب والافتراء على الله ورسوله ويتحرج عن اخفاء ما بلغ عنهما هذا حال من حدث منهم الفتنة اما من وقعت عليهم من الخاصة فهو من الاصل فالاصل ما مضت مائة بل

اكل منها الا ادهم مع مصيبة عظمى و بلية كبرى كموسى و هاان نحن فيها نذر
الى يومنا هذا من سنة احدى و اربعين بعد المائة و الالف فكم من مؤمن مقتول
و صبي ماسور و مال منهوب و فرج مغصوب و كتب محرقة و قلوب محترقة
فاكشف اللهم هذه الغمة عن هذه الامة و انصر هذه العصابة المستضعفة
و قرب فرج وليك ع قوله نعم بعلمها آه اقول قد مر ما يدل عليه قوله كل شيء
مطلق آه اقول الحكم بان ما لا نعلم حكمه الشرعي الواقعي فذمتنا غير مشغولة بما
في نفس الامر من حكمه اي لا يحتاج بيانه عند من لا يقول بما يستحال تكليف ما لا
يطاق اذا كان سببه المكلف و لا يهمنا الان الكلام فيه انما الذي يليق لمنازعة
فيه هو ان بعد ورود الشرع و حكمه على جميع الاشياء بالحل و الحرمة هل صدر منه
حكم عام لما لم يصل الينا حكمه بخصوصه اولا و هذا الحكم العام هو الا باحة او التحريم
او التوقف و قد اشرنا سابقا الى هذا و نعبر المسئلة على هذا في عبرة اذ الغرض
اثبات حكم بعض افعال المكلفين فنقول ذهب بعض مشاهير علمائنا الى الاباحة فلا
بنا فيه نصرحهم بادلة التركان لم يعارضها امر اخر و استدلوا عليها باموز
منها هذا الحديث وجه الدلالة هو ان هذا الحديث سواء كان خبرا او انشاء كما
استقناه يدل على الاباحة الشرعية ما الانشاء فظ و اما الاخبار فلان اخبار
المعصوم ع بان ما لم يصل اليكم النهي عنه فذمتكم غير مشغولة بلزوم التزك
حكم حكم انشاء الاباحة و القول بانه مخصوص بالخطابات الشرعية بمعنى
ابقاء العام على عمومه و المطلق على اطلاقه الى ظهور المخصص و المقيد او حمله
على ما قبل اكمال الشريعة او انه مخصوص بمن لم يبلغه احاديث النهي عن الشبهة
و احاديث الاحتياط او حمله على ما لا يحتمل التحريم بل يحتمل الوجوب و الاباحة
او انه مخصوص بما يعم به البلوى للظن بانه لو لم يكن مباحا لنقل حكمه او
حمله على التقية او القول بانه لا مصداق له لورود النهي عما لا نص فيه في
احاديث التوقف او القول بان المراد منه ما لا يعلم حكمه كونه فرد النوع معلوم

حرمتها

حرمته كاللحم الدائر بين الميتة و المذكى و ما شابه هذه فان تكاب الخلاف
الظاهر لا يجوز الا لضرورة و غاية ما يتصور دلالة الاحاديث التوقف و
الاحتياط على وجوب الحظر عما لم يرد فيه نص و سيظهر المعنى تلك الاحاديث
و نتكلم فيها قوله قال رسول الله ص اه اقول دلالة هذا الحديث على رفع
المؤاخذة الاخروية عن الجاهل بالوجوب لو تركه و بالحرمة لو فعله ظاهرة
و هذا معنى الاباحة الشرعية و غاية ما يمكن ان يقوله الواقف باحاديث
التوقف و الاحتياط قد علم وجوب اجتناب ما يحتمل الحرمة و اما جواز ترك
ما يحتمل الوجوب فهو وفاقي الا اذا علم اشتغال الذمة بعبادة معينة و حصل
الشك بين فردين كالقصر و الاتمام و الظهر و الجمعة و يستثنى من ذلك ما لو وجب
وطي الزوجة و اشتبهت بالاجنبية او وجب قتل شخص و اشتبه بالاخر للقطع
بتحريم وطي الاجنبية مع الاشتباه و عدمه و كذا قتل المسلم و اما تحريم الجمع بين
العبادتين فانه مخصوص بغير صورة الاشتباه و لذا ورد النص بعبادتين و اكثر
في صورة اشتباه القبلة و الفائتة و الثوبين و هكذا و سيجي الكلام في تلك
الاحاديث قوله قال ما حجب الله اه اقول لا معنى لوضع نفس الشي المحجوب بل
المراد وضع التكليف و المؤاخذة و هما وجوديان متعلقان بالواجب الحرام
فعلا و تركا و تركا و فعلا فظاهر ما في قول بعض الافاضل ان هذه الاحاديث ظواهر
الاختصاص بموضع يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم بقرينة الوضع اذ لا معنى لوضع التحريم
فالمعنى ما حجب الله تعالى وجوبه فهو ساقط عن المكلفين و هذا لا نزاع فيه انتهى و يحتمل
ان يراد بما حجب الامور الغامضة التي لا تصل اليها عقولهم كاسرار القدر و معنى
وضعها سقوط التكليف بتعلمها و التفكر بها بينا و الاظهر التعميم او التخصيص
بالافعال التي لم يعلم احكامها الشرعية قوله قال ابو عبد الله ع من عمل بما اه اقول
لا ريب ان من فعل ما يعلم وجوبه او ندبه و كف عما يعلم حرمته او كراهته فقد عمل بما
علم و متى عمل كذلك كفاه الله مؤنة تكليف ما لا يعلم و اغناه عن تحمل مشقة تبدله

على عدم التكليف بالنسبة الى ما لا يعلم فعلا او كفا فلا ظهور للحديث في الوجوب
او فيه و في المستحب من الحلال البعيد ان يحمل على عدم وجوب الحكم فيما لا يعلم حكمه و ان
الواجب التوقف و الاحتياط و اما ان احاديث التوقف و الاحتياط لم يبقيا شيئا
مجهولا فسيجي الكلام فيها ان شاء الله تعالى قوله قال ع كل شي اه اقول الموصوف بالذات
بالحكم الشرعي من حل و حرمة هو بعض الافعال الاختيارية الذي ليس مما يضطر
اليه في بقائه و قد يوصف بعض الاعيان بالحل و الحرمة و المراد حل الفعل المتعلق به
و حرمته و لما كان هذا البحث مشتملا على سبيل الفعل و حرمته يتعلق به الحلال و الحرام
فالحيوان و النبات و الجماد كلها اذا كان متعلقا للفعل الانسان يكون من الاموال
التي فيها الحلال و الحرام و اما ما ليس متعلقا للفعل فليس كذلك و قد يكون نفس الفعل
و الترك متصفا بالحكم الشرعي من غير من خلية متعلقه مثلا يقال للاكل للتخمة انه حرام
و لا يلاحظ فيه حال الماكول فربما كان حلالا و للاكل مع الرغبة و صحة البدن
انه حلال من غير ملاحظة حال المتعلق و ربما كان واجبا عند توقف قيام البدن
عليه مع حرمة الماكول كاكل الميتة للمضطر ثم ان بعضا من الافعال ان لم يرد الحكم
نص لا بلفظ خاص و لا عام علم كونه فردا لم يصدق عليه انه من جملة الاشياء التي منقسم
الى الحلال و الحرام سواء كان متعلقه مندرجا تحت جنس له فردان او نوع له صنفان
و علم من النص حلية احد النوعين او الصنفين و حرمة الاخر كالاول كاكل
اللحم المشتري من سوق المسلمين مثلا و الثاني كاستعمال الحشيشة التي اشتهرت في هذه
الازمنة مثلا لان الشارع جعل اكل اللحم المذكى حلالا و جعل اكل الميتة حراما و ليس
في حكم الذي اشتريناه و هو يحتمل ان يكون فردا من الصنف المذكى كما يحتمل ان يكون من
الصنف الاخر و اما الحشيشة فلم يظهر منه ما يدل على الحل و الحرمة في نوعين او صنفين يحتمل
كونها فردا الواحد منهما حتى ينقسم استعمالها من جهة متعلقه الى الحلال و الحرام و لا
ريب في انه يصدق على كل من القسمين انه فيه شي حلال و حرام عندنا بمعنى انه يجوز
لنا ان نجعل مقسما لحكمين فنقول لهذا الشي اما حلال و حرام فانه من جملة الافعال

الى يقول

التي يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا و بعضها حراما و اشتراك
القسمان ايضا في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم و يفترقان في ان
الاول حكم متعلقه معلوم بخلاف الثاني فلو سئلنا عن هذا اللحم المشترى المردد
بين الميتة و المذكى هو حلال ام حرام لقلنا لا نص فيه و لا نعلم حكمه بخصوصه
و لكنه ان كان من المذكى فحلال و ان كان ميتة فحرام بالنص لوادعنا
و لو سئلنا عن الحشيشة لقلنا مثل الاول من غير عقد القضية الشرطية و العقل
لا يرجح اباحة الاول و حرمة الثاني او التوقف فيه بل لو فرضنا حصر اللحوم
مع القطع بان فيها ميتة و اكلنا الجميع لجزمنا باكل الحرام و لو فرضنا استعمال جميع
افراد تلك الحشيشة ما جزمنا بفعل محرم اذا عرفت هذه المقدمات فنقول قد ورد
مضمون هذا الحديث او قريب منه بالفاظ متقاربة كقوله ع كل شي هو لك حلال
حتى تعلم الحرام فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و
هو سرقة او المملوك يكون عندك و لعله حر باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امراة
تحتك فهي اختك او رضيعتك و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او
تقوم لك البينة فقوله ع كل شي فيه حلال و حرام يحتمل احد معان ثلثة الاول
ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل و الحرمة و كذا كل عين مما يتعلق به
فعل المكلف و يتصف بالحل و الحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا
من الافعال الاضطرارية و الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف و ما علم انه
حلال لا حرام فيه و حرام لا حلال فيه و ليس الغرض من الوصف مجرد الاحتراز بل
هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه و كان محتملا لان
يكون حلالا و لان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم الكلي فوقه او تحته
بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا الثاني
ان كل شي فيه الحلال و الحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين و تحكم عليه باحدهما
لا على التعيين و لا تدري المعين منهما فهو لك حلال الثالث ان كل شي فيه نوعين

او صنفين نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج هذا الفرد فلا تدري من اي النوعين او الصنفين هو فهو لك حلال فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما فالمراد بالشيء الجزئي المعين وح يكون المعنى انه يحتمل الحلال والحرمة فالاشتباه في كونه فرد حلال او فرد حرام مع العلم النص الشارع عليهما و حاصل المعنيين امر واحد والمعنى الثالث اخص من الاولين والثاني مرجعه الى الاول وهو الذي ينفع القائلين بالاباحة والثالث هو الذي حمل القائل بوجوب التوقف والاحتياط هذه الاحاديث عليه قال الشيخ المحقق المدقق الحر العاملي قدس سره بعد نقله لتلك الاحاديث في الفصول المهمة في اصول الائمة في باب انه اذا اشتبه افراد الحلال من نوع بافراد الحرام منه فالجميع حلال حتى تعلم الحرام بعينه فيجب اجتنابه اقول والاحاديث فيه كثيرة لا ينافي ما مر من وجوب التوقف و الاحتياط في نفس الحكم الشرعي عند عدم العلم به لان هذه الاحاديث مخصوصة بموضوعات الاحكام كما هو ظاهر من الامثلة وذكر البينة وغير ذلك وتلك الاحاديث مخصوصة بنفس الحكم الفرعي الا ترى الى قولهم ع هنا كل شيء فيه حلال وحرام نعلم ان للفرض نوع منقسم الى حلال وحرام وافراده شبهة والا ترى الى قولهم هناك حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فلو كان موضوعات الاحكام وافرادها مرادة لم يكن للحلال البين ولا للحرام البين وجود لاختلاط افراد الحلال بالحرام واشتباهها بها من زمان ادم ع الى الان ويلزم من ذلك ايضا تكليف ما لا يطاق لعدم امكان اجتناب الجميع والاحاديث في المقامين دالة على ما قلناه دلالة واضحة وقال في الفوائد الطوسية فائدة سئل بعض الفضلاء عن الشبهات التي يجب اجتنابها كيف خصصتموها بالشبهة في نفس الحكم الشرعي دون طريق الحكم الشرعي وباحدهما وما الدليل على التعميم وعلى هذا يكون شرب التتن داخلا في القسم الثاني الجواب حد الشبهة في نفس الحكم الشرعي ما اشتبه حكمه الشرعي اعني الاباحة والتحريم لمن شك في ان اكل الميتة حلال او حرام وحد الشبهة في

طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم الشرعي مع كون محموله معلوما كما في اشتباه اللحم المشتري من السوق انه كان ذكيا او ميتة مع العلم بان الميتة حرام والذكي حلال وهذا التقسيم يستفاد من احاديث الائمة ع ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الاحاديث ويأتي جملة منها ويبقى قسم اخر مردد بين القسمين وهو الافراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب شيء من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها بسبب امر ذاتي اعني اشتباه صنفها في نفسها كبعض افراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبهت بعض افراده حتى اختلف العقلاء فيها ومنه شرب التتن وهذا النوع الذي يظهر من الاحاديث دخوله في الشبهات التي ورد في الامر باجتنابها وهذه التفاصيل يستفاد من جميع الاحاديث ونذكر ما يدل على ذلك وجوها منها قوله ع كل شيء فيه حلال او حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه فهذا واشباهه صادق على الشبهة التي كانت في طريق الحكم الشرعي فان اللحم الذي فيه حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة فاذا اشتبهت افراده في السوق ونحوه وكالخبز الذي هو ملك لبائعه او سرقة مغصوبة من مالكه وكذلك سائر الاشياء وما خل بحث هذه القاعدة الشريفة المنصوصة واذا حصل الشك في تحريم الميتة مثلا لا يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما ومنها قوله ع حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك وهذا انما ينطبق على ما اشتبه فيه نفس الحكم الشرعي والا لم يكن الحلال البين والحرام البين موجودا لاختلاط والاشتباه في النوعين من زمان ادم ع الى الان بحيث لا يوجد الحلال البين ولا الحرام ولا يعلم احدهما من الاخر الا علام الغيوب وهذا ظاهر واضح ومنها ما قد ورد من الامر البليغ باجتناب ما يحتمل التحريم والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم النص وتحوهما و ذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي ومنها ما قد ورد النهي عن اجتناب كثيرة من افراد الشبهات في طريق الحكم الشرعي كقولهم ع في اللحم والجبن ونحوهما اشتر من السوق والمسلمين وكلا ولا تسئل عنه ونحو ذلك ومنها انه ما ورد في وجوب اجتناب الشبهات ظاهر العموم والاطلاق شامل للاشتباه في نفس الحكم الشرعي وللافراد الغير الظاهرة

الفردية وغير ذلك خرج منه الشبهات في طريق الحكم الشرعي بالاحاديث التي اشرنا اليها و الوجوه التي يؤيدها فبقي الباقي ليس له مخصص صريح ومنها ان ذلك وجه الجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد وجه اقرب منه ومنها ان نفس الحكم الشرعي يجب سؤال النبي ص والامام ع عنه وكذا الافراد التي ليست بظاهرة الفردية قد سئل الائمة ع عن ذلك فاجابوا وطريق الحكم الشرعي لا يجب سؤال الائمة ع عنه ولا كانوا يسئلون عنه وهو واضح بل علمهم بجميع افراده غير معلوم او معلوم العدم لكونه من عالم الغيب فلا يعلمه الا الله وان كانوا يعلمون منه ما يحتاجون اليه واذا شاؤا ان يعلموا شيئا علموه ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم الشرعي امر ممكن مقدور لان انواعه قليلة لكثرة الانواع التي ورد النص تحريمها وجميع الانواع التي يعم بها البلوى منصوصة وكلما كان في زمان الائمة ع مثلا ولو لم يرد النهي عنه فتنزيهه فيه كاف واما الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن لما اشرنا اليه سابقا وعدم وجود حلال البين فيها وتكليف ما لا يطاق باطل عقلا ونقلا ووجوب اجتناب كلما ذاد عنه فقد الفردية حرج عظيم وعسر شديد وهو منفي لاستلزامه وجوب الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات الا ما استلزم تركه الهلاك والاعتقاد بامكان الحمل على الاستحباب كما لو كان صعود الانسان الى السماء واجبا ومستحبا فان كلهما خارج من الحكيم ومنها انه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام عقلا ونقلا ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعي ومن الافراد التي ليست بظاهر الفردية وما لا يتم الواجب الا به فكان مقدورا فهو واجب عندهم الى غير ذلك من الوجوه وان امكن المناقشة في بعضها فمجموعها دليل تام كاف شاف في هذا المقام والله اعلم بحقايق الاحكام واما حصر المطعومات والمشروبات فلا يفيد ههنا لعدم صدق الوصفين على شرب التتن والتعبير عنه بالشرب مجاز قطعا كما في قوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل وقولهم ع ابى الله تعالى لصاحب البدعة بالتوبة لانه قد اشرب قلبه حبها والحصر انما هو للشرب الحقيقي فان ادخال الدخان في الفم واخراجه منه ليس بشرب حقيقي قطعا ولو سلم فهو مخصوص بغير الخبائث فالافراد المشتبهة منها داخلة في الشبهات

ويعارض الحصر المذكور بحصر المباح من الاطعمة والاشربة في الطيبات وليس عندنا نص صريح في حصر نوع من الانواع في غير هذين النوعين كما يعلم بالتتبع انتهى كلام الشيخ الجليل المحقق طاب ثراه ادعى دعويين احدهما ان ما لا نص فيه بخصوصه اذا لم يكن مندرجا تحت نوعين او صنفين نص على حكمهما بالحل والحرمة او كان مندرجا تحت واحد منهما في الواقع قطعا ولكن كان المراد منهما مشتبها غير معلوم به ولاجله اشتبه حاله فهو شبهة ومثل للاول باكل الميتة فرضا وللثاني باستعمال الحشيشة التي يقولها السنة لانه مندرج تحت الطيبات والخبيث ولكن المراد منها غير معلوم هو ليستطيب الكل او الغالب او البعض وكذا الخبيث وكل شبهة يجب فيها التوقف والاحتياط فتنتج هاتان المقدمتان ان ما لا نص فيه كان حكمه التوقف والاحتياط لا الاباحة كما يدعيها المجتهدون اما الصغرى فظهورها صدق الشبهة على هذين الشيئين واما الكبرى فلما سنبين من احاديث التوقف والاحتياط و ثانيهما ان ما لا نص في حكمه بخصوصه اذا كان مندرجا تحت كليين من معلومي الحكم مع العلم بالمراد منهما وحصل خلط في افرادهما وعرض لاجله الاشتباه في الحكم فهو حلال بين وليس من الشبهات واستدل على ذلك بهذه الاحاديث الدالة على ان ما لا يعلم حرمته فهو حلال وليس المراد من الحلال البين الا ما نص على حليته و بان هذا الشيء لا بد ان يكون احد من الثلثة وليس حراما بينا فهو اما حلال بين او شبهة والثاني مستلزم لتكليف ما لا يطاق وهو ممتنع لا قلنا قول دعوى ظهور الصغرى لا كلام فيها وانما الكلام في دلالة احاديث التوقف والاحتياط على وجوبهما وسيجيء انشاء الله تعم واما دلالة هذه الاحاديث على كون ما ذكر حلالا كما تسلمه عنه المجتهدين واما كونه حلالا بينا فلا نقول وليس المراد من البين الا ما نص على حليته قلنا الحلال البين ما نص على حليته بخصوصه او هو بتوسط علم كونه من ذاهم بحيث ظاهر ليس او تعقبنا الشبهة فيه واما المشبه فهو وان كان حلالا بتوسط هذه النصوص الدالة على حكم المشتبه من حيث هو مشتبه ولكنه ليس بينا لبقاء الاشتباه فيه من حيث خصوصيته

ومما ظهرت حرمته قوله لو كان مثل هذا الامر مشتبها لما كان للحلال البين ولا للحرام
البين قلنا ما يلزم من اجتنابه الحرج فهو حلال بين لقوله تعم وما جعل عليكم في الدين
من حرج وما لا يلزم منه الحرج فيستحب اجتنابه نعم لو قلنا بان الشبهة على الاطلاق
يجب اجتنابها او يستحب للزم الحرج في التكليف بالاتفاق ثم اقول انك عرفت ان هذه الاخبار
يحتمل المعاني المتقدمة ودعوى ظهور الثالث منها تمسكا بان الامثلة ظاهرة فيه لا
وجه لها ظاهرا اذ لا يجري في جميع الامثلة ولا نم كون ما ذكرنا لا ايضا كما ان غيره مثال
لهم ولم يعد احد من مخصصات العام او مقيدات المطلق المثال واما لزوم كون
المفروض كليا منقسما الى الحلال والحرام ففي المعنى الاول ايضا كذلك واما
لزوم كونه كليا تحته فرد ان لكل منهما عنوان خاص يصدق على جميع ما دخل تحت
احد العنوانين بالحلية وعلى جميع ما دخل تحت الاخر بالحرمة وعرض من الخارج مزج
وخلط صار سببا للاشتباه نعم مسلم فلذا ابرهان تفصل الكلام على ما افاده
دام وان لزم تكرار واعادة فان المقام مقام الاشتباه فنقول ان اكل الميتة على ما
فرضه غير معلوم الحكم مع علمنا بالاكل والميتة وبان الماكول بعضه حلال وبعضه حرام
ولكن ليس هنالك عنوانان خاصان يحتمل ان يكون الميتة فردا لكل منهما مع حكم الشرع
بحلية ما علم اندراجه تحت احد العنوانين وبحرمة ما علم اندراجه تحت الاخر ورد
حكم عليهما واما اللحم فنعلم حلية ما نعلم انه فرد للمزكى منه ونعلم حرمة ما نعلم انه فرد للميتة
منه وبين وردهما الحكمان واما اللحم المشتري من السوق فلا نعلم انه حلال او حرام لانا لا نعلم
انه مزكى او ميتة فظهر ان هذا القسم الاول يصدق على ما جعله من القسم الثاني واما
قوله دام في القسم الثاني وهو الشبهة في طريق الحكم الشرعي ان محموله معلوم فالمراد ان
ثبوت الحل والحرمة للمزكى والميتة مع العلم بالتزكية والموت معلوم مسلم ولكن الموضوع ايضا
معلوم وان اراد التردد محموله معلوم ايضا فالمقوله ان الشبهة في طريق الحكم ما يكون
سبب اشتباه حكم الشرعي الشك في انه مندرج تحت العنوانين اللذين علم حكمهما بالنص حتى
انه لو ارتفع الشك وحصل العلم باندراجه تحت احدهما لعلم حكمه الشرعي من غير احتياج الى

نص خاص متعلق به والشبهة في الحكم الشرعي ما يكون سبب اشتباه الحكم عدم النص اصلا
لا فيه بخصوصه ولا في شيء اخر معلوم الحكم بحيث لو علم دخوله في هذا الشيء لارتفع
الاشتباه لا ترى ان الشرع لو قال ان بعض الماكول حلال وبعضه حرام وعلمنا ان الميتة
على ما فرضه الشيخ في اشتباه حكمها يصدق عليه في الواقع انه بعض الماكول لا يرتفع بسبب
هذا العلم الاشتباه بخلاف العلم بكون المشتري من السوق مذكى او ميتة اما القسم الذي
جعله مترددا بين القسمين فالظاهر انه من القسم الثاني اذا علم حكم ما يقابل هذا النوع الذي
اشتبه المراد منه مثلا اذا علمنا ان بعض الغناء حرام والذي ليس بغناء حلال لما اشتبه علينا بعض
الاصوات لعدم العلم بالمراد من الغناء او تحت ما ليس بغناء ولو ارتفع الشك لعلم حكمه
الشرعي من غير احتياج الى نص خاص به ولا يصدق عليه حد الشبهة في نفس الحكم على النحو الذي
قررناه والذي قال دام قد عرفت انه يصدق على القسم الثاني ايضا لا يقال انه اعتبر في
القسم الثاني ان يكون سبب الشك في الاندراج الخلط الذي ليس سبب الشك في الاندراج
بعض الاصوات هذا الخلط لانا نقول فعلى هذا لا شك في خروج القسم الثالث
من القسم الثاني فلا وجه لقوله انه متردد بين القسمين وبالجملة هذا القسم اما فرد
من القسم الثاني او مباين للقسمين وليس مرددا بينهما احتمالا لا يكون فردا لواحد
منهما واما ما شرب التتن فان كان شربه حقيقة فحاله بعينها ما قلناه في بعض الاصوات الذي
اشتبه علينا كونه غناء لان الشرع حلل كل الطيبات وشربها وحرم اكل الخبائث وشربها ولا
ندري هل التتن طيبا وخبيث لعدم العلم بالمراد منهما وان لم يكن شربا حقيقة كما صرح
به في اخر كلامه ولا دخل له للخبائث في حرمة استعماله لا يجوز ان يكون في حرمة استعماله مع القطع
بجنابته اذ ما دل على حلال الطيبات وتحريم الخبائث انما يدل على حلال الاكل والشرب
وتحريمهما لا احلال الباقي والاستعمالات وتحريم وينبغي التامل في الوجوه التي ذكرها دام
فاقول لا ريب في ان شخص اللحم المشتري من السوق لا يصدق عليه ان فيه حلالا وحراما
الا على الاحتمال الثاني من الاحتمالات التي ذكرناها في معنى الحديث الشريف وهو يصدق
على اكل الميتة ايضا كما يصدق على اكل هذا اللحم الخاص المشتري من السوق فلا يكون حمل

الحديث عليه نافعا للشيخ فينبغي ان يكون المراد منه اما كل كلي ينقسم الى الحلال والحرام قطعا فالفرد
المشتبه منه حلال سواء كان للقسمين عنوان خاص علق الحكم عليه وكنا عالمين به او لا
او لم يكن في الواقع عنوان كذلك واما ان كل كلي انقسم الى الكليين اخرين لهما عنوانان
معلومان مع العلم بالحكم المتعلق بهما فالفرد المشتبه منه حلال وعلى الاحتمال الاول يصدق
على اكل الميتة انه فرد للاكل الذي منه حلال ومنه حرام ويصدق على الميتة
انها فرد للماكول الذي منه حلال ومنه حرام مع قطع النظر عن عنوان
الطيب والخبيث والا فلا نقول انها فرد للماكول الذي ينقسم الى الماكول الطيب
والماكول الخبيث ولا نعلم انها مندرجة تحت الصنفين كما ان اللحم المشتري من
السوق فرد للحم المنقسم الى المزكي والميتة ولا ندري انه من ايهما واما على الاحتمال
الثاني العنوان الخاص للقسم الحلال والحرام نتبرع منا على هذا الاحتمال الثاني
لا يصدق على اكل الميتة اذ في الاكل ينقسم الى نوعين معنونين بعنوان خاص معلوم
على النحو الذي تقدم ولا يصدق على الميتة انه فرد لكلي ينقسم كذلك فلا يكون للشيخ
دعوى ظهور الحديث في هذه الاحتمال حتى يكون نافعا له وهذه الدعوى غير مسلم
كما اسلفناه واما الكلام في الوجه الثاني فنقل شرحنا الى الجواب عنه ايضا اجمالا ونقول
هنا ان الشيخ دام حمل الحلال البين على الذي لم يختلط في الواقع بمحرم وحمل الحرام كذلك
لانه على هذا التقدير يلزم من الاختلاط من زمان ادم عم عدم وجودهما في الواقع اقول
الحق ان المراد بالحلال البين ما علم حاله وتبين حله من حيث ذاته المخصوص كما ان
هو مشتبه على النحو الذي سبق وعلى هذا يكون المختلط الذي لا يمكن الاجتناب منه حلالا بينا
لا حلالا مختلطا ويكون ما يمكن الاجتناب منه شبهة وهي واجب الاجتناب عند البعض ومستحب
عند اخرين مع كونه حلالا عندهم وان لم يكن بينا كما سيجيء انشاء الله ويظهر مما قلنا الكلام
على الوجه الثالث لانا نقول بان المراد من الامر عدم الافتاء بها حدها من حيث الحكم الواقع
وان جاز عدم الاجتناب والحكم بالاباحة للعمومات التي قدمناها واما وضوح دلالة هذا
الامر البليغ على ما اشتبه حكم الشرعي فحفظ لا ينكره واما النزاع في الاختصاص واما

الوجه الرابع فالظاهر ان النهي عما يلزم من اجتنابه الحرج انما يكون الحرج منفيا في
هذا الدين وعما لا يلزم منه انما هو لئلا يصير الاجتناب سببا لوسواس بعض ويؤدي
بهم الى ان يضيقوا على انفسهم واما الوجه الخامس فنقول دلالتها ودعوى على اجتناب
الشبهات ممنوعة وشمول الشبهة بحسب الوضع للاقسام الثلاثة مسلم ولكن خرج ما
لزم من اجتنابه الحرج عن الشبهة ودخل في الحلال البين بنص الكتاب والسنة
الاجماع واما غيره فداخل تحت الشبهات ولم يخرج بتلك الاحاديث لانها تدل على كونه حلالا
ولا منافاة بين الحلال والشبهة وانما المنافاة بين الحلال البين والشبهة واما
الوجه السادس فنقول ما ذكرناه من استحباب الاجتناب للبعض وعدم الوجوب والاستحباب
في البعض وحلية الكل وان كان ارتكاب البعض مكروها وجمع يكاد ان يتفق بل هو
اقرب واما الوجه السابع فان اراد ان الامام عم لم يسئل عن هذا اللحم مثلا هو
مزكي ام ميتة وسئل عن الحل والحرمة فهو مسلم لكن لا يفيد الا الفرق بين القسمين
من اقسام الشبهة وان اراد انه عم لم يسئل عن اللحم المزكى مثلا هل هو حلال ام
حرام فليس الامر كذلك الا ترى انه سئل عم في اكثر هذه الاحاديث التي كلامنا فيها
عن الجبن فاجاب بما اجاب واما الوجه الثامن فقد ظهر جوابه مما مر واما التاسع
فنقول الثابت وجوب الاجتناب عما علم حرمته لا الحرام الواقع وهذا هو الذي
لا يتم الاجتناب عنه الا بالاجتناب عما يحتمل التحريم فتامل قوله قال قال ابو الحسن عم اه اقول
انه لما كان هذا الحديث منافيا لما تقدم على زعم البعض ووجه المصنف دام في
البين وتكلم فيه واقول انه عم امر الجاهلين بالحكم بالسكوت فما كان من الجائز
ان يجتهد الجاهل ويحكم بمقتضى رايه سئل الراوي عن علة هذا الامر فاجاب
بان الاجتهاد مع النص لا يجوز لان النبي صلعم اتى بما يحتاج اليه الناس فاظهر حكمه
من في عهده واودع حكم ما يحدث بعده مما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة
عند اهل بيته عم فاللازم على الجاهل ان يطلب من عندهم وانت تعلم انه حكمهم عم
بان ما لا يصل الى المكلف الحكم الخاص به من نص خاص به او عام فهو مباح من الاحكام

التي اودعها عندهم وهو الحكم الواقع للشيء من حيث انه غير معلوم الحكم بخصوص
وان لم يكن حكمه من حيث انه الشيء الفلاني فاستعمال المشتبه حكم الواقع الاباحة من الحيثية
الاولى وان كان في الواقع محرما من الحيثية الاخرى اي من حيث استعمال هذه الحيثية مثلا
فعلى هذا يجوز لنا الافتاء بالحل والعمل وان لم يجز لنا الافتاء بالحكم الاجتهادي وهذا
الذي قلناه كان مراد المصنف ره وان كان مقابلة قوله الا فتاء بما في التي دين بقوله تعيين
الحكم الواقع توهم عدم جواز الافتاء ولو بالاباحة المذكورة على النحو الذي قلناه قوله هل
علم شيء قال الا اقول بل كبعض الاخبار السابقة على ان الجاهل معذور ويمكن ان يكون
المراد من لا يمكنه معرفة شيء كالبله والصبيان والشيخ الفاني ويرشد اليه وقوع النكرة
اعني الشيء في سياق النفي وح لا يدل على عذر الجاهل مطلقا قوله واما الثاني اه اقول انه
اذا انا سلمنا ما قلناه سابقا يظهر عليك ما في هذا الكلام ولكنا لا نكتفي به بل نوضح فنقول
ان المصنف بنى كلام المحقق على انه يريد ان الادلة المذكورة تتم بعد بيان حصر الادلة الواقعية
في الادلة الواصلة الى الفقيه بعد التتبع والفحص ان بعد الفحص وعدم الوجدان يظهر
خلو الواقعة عن حكم من الاحكام وجوبا كان او اباحة او غير ذلك فصل فقال بعدم السبيل الى
بيان المقدمتين فيما لا يعم به البلوى وبالسبيل فيما يعم ... بان النبي صم اودع
كلما جاء عند خلفائه ... الاحكام و
على هذا يلزم عدم انحصار الادلة الواقعية في الواصلية ... المقدمتين و
وجههما ... عدم السبيل فيهما اقول هذا ... فيما يعم اذ لو حكم في
الواقع من النبي صم ... عند عترته الطاهرة ... منحصرا فيما وصل
الينا وما ذكره في ... السبيل لا يدل الا على ... مع عدم وجدان دليل عليه
ليس مخالفا للاصل ... عدم الحكم في الواقع ... اتحادهما في المقتضي وهو عدم وجوب
واحد من الفعل والترك واين هذا من بيان المقدمتين اللتين يثبت بهما عدم الحكم في
الواقع قوله وعندها اه اقول قد عرفت ما في شرح هذا الكلام وما فيه فتدبر قوله
واعلم ان الشهيد الثاني ره اه اقول واعلم ان المعاني التي تحمل على الاصل ويقال للاصل

كذلك كذا وايضا فالبها الاصالة فيقال الاصالة كذا فكذا وقد ضبط منها الشيخ
المحدث الحر ره في الفوائد اثني عشر معنى وما ضمنا سيذكرها المصنف ره من اصالة عدم
تقدم الحادث بصراد بعد عشر مع عدم ملاحظة كون بعضها مندرجا تحت بعض
فنحن نذكر الجميع ونتكلم في واحد واحد الاول نعم الاول اصالة عدم الشيء
الحادث الثاني اصالة عدم تقدم الحادث الثالث اصالة نفي وجوب فعل وجودي
الى ان يثبت دليل الرابع نفي التحريم في فعل وجودي كذلك الخامس نفي تخصيص
العام الى ان يثبت المخصص السادس نفي تقييد المطلق الى ان يثبت المقيد
وفي معناه ونفي النسخ كذا قال الشيخ المتقدم ره السابع نفي الاشتراط بشرط
مختلف فيه الى ان يثبت وهو راجع الى احدالنا بقين الثامن نفي المطلق الحكم الى ان
يثبت دليله التاسع نفي تغيير الحكم الشرعي في الحالة السابقة الى ان يثبت تغيرها وجو
مالمسمى بالاستصحاب في غير نفس الحكم الشرعي اثباتا ونفيا ايضا الحادي عشر
القاعدة الكلية الثاني عشر الحالة ... الثالث عشر الدليل كالبرهان والكتاب
والسنة الرابع عشر الكتاب المعتمد كما يقال اصل محمد بن مسلم اذا عرفت هذا فنقول
اما القسم الاول فلا ريب ان من الامور المتحققة في متن الاعيان ونفس الامر
المقطوع بها المشاهدة بالسبق الزماني هو عدم كل حادث بالنسبة الى وجوده و
من اثبت حدوث علم شيء فقط الثبت له عدما كذلك ولا احتياج له الى غيره ذلك ومعنا
معنى كون عدم الحادث سابقا بالنسبة الى وجوده ولا يرتفع هذا التعيين الا بالعلم
بوجود الحادث من طريق الحس او العقل او النقل فاذا فرضنا الحادث حكما من
الاحكام الشرعية وجوبا كان او اباحة او غيرهما فالفقيه يمكن ان يقول ان قبل ورود
الشرع تحقق عدم الحكم اصل لي فالحل استمراره الى الان فالمظنون عندي عدم الحكم
في الان ومرجع هذا الاستدلال الى شيئين اصالة عدم الحادث ثم بقاء ما كان على
ما كان فالاول لا كلام فيه واما الثاني فاول ما فيه ما قد عرفته من انه لا يجوز للفقيه
التاويل على ظن البقاء في هذه الصورة على تقدير تسليم حصول الظن كما هو مذهب

القائلين باستصحاب حال العقل الا بعد الفحص عن الدليل الرافع للاصل والثاني
ان هذا لا يتم على اصولنا لما ثبت من ان الله لكل جعل شيء حكما واما القسم الثاني
فمثاله بما سيذكره المصنف الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم نعلم وقعت
النجاسة قبل الاستعمال او بعده فيقال الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل الاواني
ذلك الماء قبل رؤية النجاسة ونقول لا كلي انا لما حصل لنا القطع بتحقق اعدام
جميع الحوادث في متن الواقع فاستصحبناها الى الان الذي علمنا او ظننا حصول
الوجود فيه فيكون الراجح عندنا في كل ان سابق على ذلك الان العدم فيصح ان نقول
الاصل عدم وجود هذا الحادث في الان المتقدم على الان الذي علم او ظن وجوده
فيه وفي ان المتقدم على هذا المتقدم وهكذا يرجع القهقرى الى الان الاول ولا يجوز
ان نحكم بعدم تقدم حادث على حادث اخر لاجل هذا الاصل اذ ليس الملحوظ على هذا
التقدير الا عدم انقطاع استمرار العدم الا ان في كل حادث بتوسط حصول وجوده
فتقدم الحادث على هذا هو سبق وجوده بالنسبة الى الان الذي علمنا او ظننا فيه
الوجود فليس التقدم والتاخر مقيسا الى امر مغاير للحادث فانا اذا لاحظنا الحادثين
وحصل لنا العلم بوجود واحد منهما في ان واد تفع لاجله القطع او الظن الحاصل
بعدما المستمر ثم حصل لنا العلم بوجود الاخر في الان الذي بعد ذلك الان مثلا ولكن
لا نعلم ان ذلك الان المتاخر هل هو ان حدوثه وخروجه من العدم الى الوجود ام
او ان ظهور وجوده عندنا وعلمنا به وقد حصل هو قبل ذلك الان بان او بزمان فح
يجوز لنا ان نقول الراجح عندنا استمرار عدم حدوث الثاني الى الان المتاخر الذي
انكشف فيه وجوده علينا ولا يجزم ذلك الرجحان لاجل احتمال ان يكون حدوثه في ان
متقدم على ذلك الان واما الحادث الاول فقد انقطع العلم او الظن بعدمه في الان المتقدم
فتبين لاجله تقدم وجوده على هذا الحادث ماتاهذا الحادث فالراجح تاخر وجوده و
هو معنى اصالة عدم تقدمه على الاخر ولنوضح هذا في ضمن هذا المثال فنقول ان استعمال
الماء ووقوع النجاسة فيه امران حادثان وقد كنا قبل الاستعمال قاطعين بعدم تحقق

هذا القطع

هذا القطع في ان خاص بتوسط وجود الاستعمال وقد كنا ايضا قاطعين بعدم تحقق
وقوع النجاسة في الواقع فظننا استمرار هذا الامر المقطوع به في جميع الازمنة المتاخرة
الى الان الذي رأينا فيه النجاسة فهو ان بعد ان الاستعمال وكان من المحتمل عندنا
ان يكون الوقوع في نفس الامر على الان الاستعمال او متقدما عليه او متاخرا عليه
ولكن هذا الاحتمال لا يعارض ظن استمرار عدم الوقوع الى الان المتاخر عن
الاستعمال فيصح ان يقال الاصل اعني الراجح المظنون عدم تقدم الوقوع على الاستعمال
فرجع هذا في الحقيقة الى ظن استمرار عدم الحادث الى حالات التي يمكن وجوده و
انقطاع عدم فيها ولكن لوحظ في هذه المرتبة وجود حادث اخر ايضا وقيس التقدم
والتاخر بينهما وهذا القسم ايضا مبني على القول الحجية بحصول الظن بتحقق
امر في زمان ثان لاجل القطع او الظن في زمان اول واما القسم الثالث وهو اصالة
نفي الوجوب فليس المراد منه ان عدم هذا الحكم في الواقع هو المعلوم او المظنون
لما قد عرفت ان عدم جميع الاحكام من حيث هي حادثة هو الاصل من غير
اختصاص بالوجوب وعرفت ان هذا الاصل لم يبق مجال على اصولنا وليس المراد منه
ان بعد تعلق الاحكام الشرعية بالافعال فالوجوب جهة موجبة بالنسبة الى باقي
الاحكام بمعنى ان العقل اذا لاحظ الفعل ونسبة الاحكام اليه وجد غير الوجوب اولى
به من الوجوب اذ لكل فعل جهة تقتضي حكما من الله عليه منا سبا فلا يمكننا ان
نقول للفعل ان عدم وجوبه راجح او عدم اباحته مرجوح واما ان الفعل اذا دار
بين الواجب والاحكام الاخرى فهي الراجحة لان كلا منها اغلب منه فعلى تقدير
التسليم يكون مرجعه الى الثاني عشر ويجيء الكلام فيه بل المراد ان الامر الاصيل
المقطوع به عدم شغل ذمة المكلف بلزوم فعل عليه وعدم الحرج والباس في تركه
قبل ان يخرج الحكم من الله المكلف اليه لاستحالة تكليف الغافل وهذا المعنى وان اشترك
فيه جميع الاحكام حتى ان الاباحة الشرعية ايضا لا يتصور قبل حكم الله بالتسوية
واعلام المكلف بالحكم وهذا هو مقتضى العقل قبل ملاحظة ما خرج من الله

في حكم مالم يخرج حكمها الى المكلف ولكن لما كان عدم الوجوب هو اوفا قيا بين
علمائنا الاصوليين والاخباريين ولم يدع احد ان ما يحتمل الوجوب حكمه الوجوب كما قالوا
في التحريم وزعم الشيخ ره ان هذا الاصل مذكور في عدة احاديث وقد
سبق انه حمل عليه قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير
ذلك اورد هذا الحكم وجعل نفي المعنى الذي قلناه هو الاصل ولما كان اصل نفي
التحريم من المعارك العظيمة اورده ايضا ثم لم يكتف بهما بل اقتفى اثر القوم وجعل
نفي مطلق الحكم قسما منفردا واشار الى انه غير تام على اطلاقه لانه لا بد من بذل جهده
في تحصيل العلم لا تنتفي عنه ولعلنا نشير انه تعم الى حكم ما يحتمل غير الوجوب
والتحريم من الاحكام ثم ان هيهنا موضع تامل وهو ان الاحكام التي اودعها النبي
عند الحجة ولم يظهروها للمكلفين اصلا فلا شك ان ذمتهم برية منها وكذا التي
اظهروها وضاعت لحوادث الزمان واما التي خرجت منهم وبقيت فنقول فيها
ان الحجة او من قام مقامه من العلماء اما ان بلغ الحكم الى المكلف او لا وعلى الثاني
اما ان يعلم المكلف وهم اتفاقا او لانه علم ان تحصيل العلم بالتكاليف واجب عليه تحصيل و
ظفر بها اولا وعلى الثاني فاما ان يكون جهله مستندا الى عدم علمه بلزوم تحصيل العلم
به عليه ذمته برية بمقتضى القواعد العقلية عند العدلية واما الجاهل المتسامح
المتهاون التارك للمكلف به اولا لجهله لا على ما هو عليه في الواقع فان لم نقل بجواز
التكليف بما لا يطاق اصلا فذمته برية عن نفس الحكم وانما يعاقب لاجل ترك التحصيل
الذي علم وجوبه وان قلنا بالجواز ان كان منشأ المكلف فيستحق عقابين احدهما لترك
التحصيل والآخر لعدم الاتيان بالمكلف به واما الذي لا يعلم الحكم من طريق الاجتهاد
والتقليد ان فرضنا انه اتى بما هو الواقع فبعض علمائنا يقولون بانه لا شيء
عليه وبعضهم يقولون لا اعتداد بالاتيان بالمكلف به وان كان مطابقا للواقع
مالم يكن عن علم اجتهادي او تقليدي ولعل من يقول بعذر الجاهل وحتمها انه
بر ان كان مطابقا للواقع مستظهرا بالكتاب والسنة واما القسم الرابع فالكلام فيه

كما في الثالث ولكن على تفصيل وهو انه قد تقدم ان العقلاء اختلفوا في
الفعل الذي يجد العقل فيه منفعة ولا يجد امارة على المضرة فيه مع تحققها في
الواقع فقال قوم والدليل القطعي قائم على انه لا باس عليه على المكلف في ارتكابه و
اجتنابه بما عقلها وقال قوم بقيام الدليل على الباس كذلك وقال قوم بالوقف
فوجه هذا الاصل عند من يقول به ان الاصل الاباحة ولا يجوز لاحد ان يدعي
الباس ونفيه في هذه المرتبة من جهة الشرع لان المسئلة فرضت مع قطع النظر
عنه او مع ملاحظة عدم الشرع وبعد الشرع وعدم النص لا ريب في براءة ذمة
المكلف شرعا وعقلا عن لزوم الاجتناب لو فرض عدم تبليغ الله حكم مثل هذا
الامر اليه ولكن جمعا من علمائنا وهم الاخباريون يدعون ان الله اعلم ان الحكم
فيما لا نص فيه لزوم الاجتناب والمجتهدون قالوا بانه على ما تقدم دليل الله
حجتهم فظهر مما حررناه ان معنى كون نفي التحريم او التحريم او عدم لزوم الاجتناب له
لزوم اصولا انما امور قطعية لدلائل تشهد عليها من العقل والنقل كاستحالة
تكليف الغافل كما تقدم في اصالة نفي الوجوب واما القسم الخامس والسادس و
السابع فمعنى الاصالة في الجميع هو ان الراجح عند كل من طبائع ارادة المتكلم المعنى الظاهر من
كلامه الى ان يقوم دليل على خلافها فالراجح ارادة العموم من العام والاطلاق من
المطلق والدوام والاستمرار فيما لم يعين له غاية وانتهاء وعدم تقدم التقييد بشرط
عند ذكر شيء مع السكوت عن اشتراطه به وهذا مما لا كلام فيه انما الكلام في ان
الفقيه هل يجوز له ان يفتي بها قبل الفحص ام لا وقد تقدم الكلام فيه وان المختار
الجواز والاحتياط في الفحص واما القسم الثامن فظهر حاله مما تلوناه عليك وهو
ان عدم الحكم الشرعي من حيث هو عدم الحادث وقد انقطع استمراره ببعثة
واتمام الدين ومن حيث عدم التكليف به فهو باق الى ان يدل دليل على التكليف
به من حيث الخصوصية وان ما هذا شانه فحكمه الشرعي عند البعض الاباحة الشرعية
من حيث عدم الظفر بالحكم المختص به والاجتناب من هذه الحيثية عند آخرين كما

مر مرارا واما القسم التاسع والعاشر فينبغي الكلام فيهما واما القسم الحادي عشر فالقاعدة
معتبرة ان كانت مدنية او نظرية مستندة الى دليل معتبر واما القسم الثاني عشر فهو
كما بقية اذ لا بد ان يلاحظ ان هذا الرجحان من اين حصل بل حصل مما يعول عليه
الشرع ام لا واما القسم الثالث عشر والرابع عشر فامرهما واضح **قوله** والمراد من الاصل
اقول قد عرفت ان المكلف اذا خلي نفسه لا يعلم تكليفا لتي استمر هذا الجهل علم براءة
ذمته وقد مر تفصيل الكلام واما قولهم الاصل في كل ممكن اه فنقول الممكن اما متساوي
وجوده وعدمه بالنسبة الى الذات واما ان يكون وجوده اولى واما ان يكون عدمه اولى
نعم الاولين لا يحكم برجحان عدمه والاخير لم يدل عليه عقل ولا نقل وهكذا نقول انه
ليس وجود الممكن وعدمه الى الخارج فانه لا يخرج من هذه الاقسام والكلام فيها كما سبق نعم
اذا لاحظ العقل الممكن المتساوي الطرفين يحكم بانه في مرتبة ذاته معدوم بمعنى ان
العقل لم يجد في هذه المرتبة وعلة الوجود وهو كاف للمعدوم بل هو علة العدم حكم
بتحقق العدم في هذه المرتبة الوجود ومن المعلوم ان نظر الاصولي ليس في كون عدم
الممكن اصلا الى هذا المعنى بل الظاهر ان مرادهم هو ان الاصل في كل ممكن حادث العدم فيرجع
الى القسم الاول من الاربعة عشر والثاني فتصحيحه كما اشرنا اليه **قوله** فقولهم الاصل في الاشياء
اه **اقول** ان الله جعل الصلوة مباحة عند ملابسة المصلي لبعض الاشياء محرمة عند بعض
آخر ولا بد بمقتضى قاعدة العقل وهي استحالة الترجيح والترجح بلا مرجح من ان يكون في
الشيء بحسب الواقع في نفس الامر صفة حقيقية او اعتبارية وبالجملة مقتضى لان يباح معه الصلوة
او يحرم وهذا مما لا يصل الى ادراكه عقولنا والله العالم بحقايق الاشياء وصفاتها
لما علم منافية الصلوة مع البعض وعدمها مع البعض علمنا بالمنافية وعدمها وعبر عن
كون الشيء بحيث يباح معه الصلوة بالطهارة وعن الشيء بالطاهر وعن كونه
بحيث تحرم معه الصلوة بالنجاسة وعن الشيء بالنجس فليس لنا سبيل الى القطع او
الظن بان شيئا من الاشياء طاهر او نجس الا من طريق اعلام الله وهو انما حصر
الطهارات والنجاسات ثم لما فتشنا الشريعة وجدنا ان الله منعنا من الدخول في

العطارة اصل استفاد من الشرع لان الطاهر ما ابيح ملابسة في الصلوة اختيارا والنجاسة ما حرم استعماله في الصلوة والاغذية للاستقذار او للتوسل الى الفرار

الصلوة عند ملابسة اشياء مخصوصة وصرح بطهارة بعض ما عداها وسكت
عن البعض واذا كان ان يتبين علينا نجاسة ما سكت عنه لو كان نجسا في الواقع
اذ من اعظم فوائد بعثة الانبياء ع ارشادهم الى ما لا يصل اليه العقول ولكنه
لم يبين فظهر ان سكوته بمنزلة حكم بطهارة ما عدا الاشياء المخصوصة وبذا يفيدنا
قضية كلية هي ان كل شيء طاهر الا الاشياء معلومة هذا مع قطع النظر عما قد ورد
في الشرع من ان كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر فهذا حاصل ما افاده المصنف مع
توضيح وتتميم وانت تعلم ان هذا الاصل ينفعنا في الشيء الذي لم يصل الينا
نص على نجاسته وطهارته فبعد القطع بهذه القاعدة يستنبط حكم منها ولكن اثبات
اعني الطهارة من الطريق الذي سلكه المصنف ره موقوف على ان يكون هذا الشيء
من الاشياء التي نقطع بان الله سكت عن حكمها ومن اين لنا ذلك غاية ما علمنا
عدم الوجدان بعد الفحص وليس هو دليلا على العدم في الواقع فلا بد ان يتمسك
بعدم اشتغال الذمة بلزوم اجتناب شيء في حال الصلوة مما يلابسه في تلك الحالة
لباسا كان او غيره الا على لزوم اجتنابه مع ظفرنا عليه وليس هذا الا جزئيا من
جزئيات الاصل المشهور وهو اباحة ما لم يصل الينا حكم بخصوصه فصار هذا
الاصل فرعا لاصل آخر وصار معنى قولنا ان الاصل الطهارة في الاشياء التي
لا نعلم طهارتها ولا نجاستها بنص خاص بها ولا من عموم شامل لها انه لا طاهر انه
يجوز الصلوة معها مع كون هذا الجواز حكمها الواقعي من حيث الخصوصية مخالف
لحكمها الظاهري وهذا اعني كون الاباحة حكما واقعيا للشيء من حيث انبهام الحكم
وظاهريا من حيث انه شيء خاص ككونه هذا النوع من النباتات والحيوان مثلا جار
في كل ما لم يصل حكمه الى المكلف كما تقدمت الاشارة اليه لمن ادعى اصالة الطهارة ان
اراد ما قلناه فنعم الوفاق وان اراد معنى آخر فنحن نطالبه بالدليل وهذا الذي
قلناه بناء على طريقة المجتهدين القائلين باصالة الاباحة واما من لا يقول به فيثبت
هذا الاصل ان قال به بالاحاديث ولم اظفر بحديث عام سوى ما ذكرته ثم الى بعد

ماكتبت هذه الحاشية وجدت في شرح الدروس والارشاد والاستاد الاستاذ تبدا لعلين الخروين ما يشتبه اوكان ماذكرته فاجبت ايراده قال الاستاد الكل عند الاستدلال على طهارة شيء دلالة ايكل محرم وقد استقربه الشهيد ره اما اولا فلان اصالة الطهارة لان النجاسة ترجع حقيقتها الى وجوب الاجتناب عن موصوفها في الاكل والشرب ونحوهما من الاستعمالات وكذا وجوب الاجتناب عنه في الصلوة ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة ووجوب ازالتها عن المساجد والمصاحف ونحوها وبالجملة مرجعها الى تكليف وتكليف حتمي والاصل براءة الذمة من التكاليف حتى يثبت وكذا الكلام في اصالة الحلية يؤيد الاصل العقلي ايضا ما ورد في الروايات من ان كل شيء نظيف حتى تستيقن انه قذر وكل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكذا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والحاصل ان العقل والنقل متطابقان في هذا الاصل ولا مخرج فيما نحن فيه عنه لضعف حجة المخالف كما يظهر فتعين العمل به وقال مولينا المحقق الفاضل في شرح الارشاد في مبحث الماء المضاف المتنجس لا تم ان الاصل في كل شيء الطهارة لان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان وكل منهما يعلم ببيان الشارع ولا شيء يدل على عموم الطهارة في كل شيء الا ما يخرج بالدليل كما انا نجد ذلك في الماء المطلق حيث لا يبقى رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر يدل على ذلك لانا نقول القدر الذي نعلم دلالة الخبر عليه ان الاشياء كلها عند الجهالة بعروض النجاسة لها او كونها احد النجاسات لا عند الجهل بكونها محترما لا شرعا وسيجيء زيادة بيان ذلك وما نحن فيه من قبيل الاخير فعلم ان اثبات هذا الاصل لا يخلو من اشكال نعم ان قلنا ان الاصل في الاشياء الاباحة لزم جواز الشرب من مثل هذا الماء لكن البراءة اليقينية تقتضي تنزيه الجسد والثياب عنه في الصلوة والوضوء بغيره ثم قال في مبحث الماء الجاري الخالي يتغير بالنجاسة واستدل عليه بوجوه الاول اصالة الطهارة فان الاشياء كلها على الطهارة الا ما نص الشارع على نجاسته لانها مخلوقة لمنافع العباد ولا يتم النفع

الاجماع

الابعاد والحق ان اثبات اصالة الطهارة بالدليل القطعي متعذر او متعسر وما ذكره في بيانه ضعيف لحصول المنافع في النجس ايضا الثاني قول الصادق ع فيما روي عنه بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وفيه نظر لان القدر المعلوم من الخبر ان الماء على الطهارة اذا شك في عروض النجاسة له لا اذا شك في كون الشيء سببا للنجاسة شرعا ام لا فان الجهل اعلا ان الجهل بالحكم الشرعي موجب للطهارة بعيد غير مأنوس بل لا وقرب ان يكون المراد ان كل ماء طاهر حتى تعلم انه بعض الاشياء المتصفة بالنجاسة لا ان كل ماء طاهر حتى تعلم اتصافه بالنجاسة وبين المعنيين فرق وقع نظير ذلك مفسرا في كلام الصادق ع في رواية مسعدة ابن صدقة عنه قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة فعلى ما ذكره من كون الطهارة والنجاسة حكمين شرعيين لا سبيل للعقل اليهما قد مر وانا ان الشارع لم يبين بعنوان العموم ان كل شيء طاهر فنقول حديث عمار الذي تلقاه الاصحاب بالقبول هو البيان قوله القدر الذي نعلم دلالة الخبر عليه هو ان الاشياء طاهرة عند الجهل بعروض النجاسة لها او كونها احد النجاسات لا عند الجهل بكونها محترما لا شرعا لانا نقول هذا الحديث على هذا الحمل لا يكون معناه ان كل شيء علمت نظافته من دليل شرعي فاستصحب ما علمته الى ان يأتيك دليل مزيل لهذا الاستصحاب وهذا المعنى المتبادر منه ولهذا ترى من تقدم عليه وتاخر عنه لم يحملوه عليه الا القليل لا يقال المسئلة اصولية واثباتها بخبر الواحد مما منعه المحققون ونقل عليه الاجماع لانا نقول هذا الذي قلناه انما هو على تقدير جواز اثبات مثل هذه المسئلة بهذا الخبر على انه لا مانع عندي من

اثبات امثال تلك المسائل باخبار الاحاد اذا كان اد لة حجية اخبار الاحاد الواحد قطعية ودعوى الاجماع في مثل هذا المقام غير مسموعة وقد سبق ان دعوى القطع في الاصول لا يتم الا على الاعتبار ويكفينا نعم لا بد من ان ينتهي الدليل الى قطعي ثم حكمه ره على تقدير ان يكون الاصل في الاشياء الاباحة بجواز الشرب دون الوضوء والصلوة منظور فيه اما اولا فلانه يظهر منه انه ره جعل اصل الاباحة مختصا بالماكل والمشارب مع ان الظاهر المشهور ان من يقول به يقول باصالة الاباحة في كل فعل من افعال المكلفين اذا لم يرد فيه نص ولا شك ان الصلوة مع ملابسة ما لا في هذا الماء من جملة تلك الافعال واما ثانيا فلان اليقين بالبراءة انما يلزم اذا كان هناك يقين باشتغال الذمة ومن اين حصل لنا العلم باشتغال الذمة بصلوة لا تكون معنا عند فعلها الا ما نص الشارع على طهارته سلمنا ان الشارع كلفنا بان يصلي في شيء طاهر في الواقع ونأكل ونشرب الطاهر لكن فنقول ليس الطاهر في الواقع الا ما اباح الشارع استعماله في الصلوة وغيرها ولم ره ع اباح بعض الاشياء بخصوصه واباح البعض الاخر بقوله كل شيء مطلق وبعدم التكليف بما لا يطاق ولا منافاة بين ان يكون شيء طاهرا في الواقع ما دام مجهول الحكم بخصوصه ونجسا في الواقع من حيث خصوصيته كما مرت الاشارة اليه ان الاحكام الشرعية قد تكون مرتبطة بصفات اعتبارية فلا مانع من ان يكون حكم شيء في الواقع مع جهل المكلف مغايرا للحكم في نفسه او مع علم المكلف فظهر ان كون الجهل بالحكم الشرعي موجبا للطهارة غير بعيد ولا غير مأنوس عند من يقول باصالة الاباحة قبل ورود الشرع وبعده واما الفرق الذي ذكره فمبني على الفرق بين الفرق بين الشبهة في نفس الحكم الشرعي وقد تقدم الكلام عليه مستوفى وتوضيحه في هذا المقام هو ان الشارع اذا حكم على صنف من الماء بالطهارة وعلى صنف اخر منه بالنجاسة وكان ماء لا ندري انه هو من الصنف الاول او الثاني

في طريق الحكم الشرعي والشبهة

فحكم

فحكم بطهارته الى ان نعلم دخوله تحت الصنف النجس وكونه بعضا منه بقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فمنشأ التردد ههنا هو عدم العلم بدخوله في احد الصنفين بخصوصه وهذا معنى قوله ره بل الاقرب ان يكون المراد كل ماء طاهر حتى تعلم انه بعض الاشياء المتصفة بالنجاسة واما اذا لم نعلم ان الشارع هل حكم على هذا الماء بالطهارة او النجاسة فلا نحكم عليه بانه الطهارة لان الحكم عليه بها مبني على ان يكون معنى قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ان كل ماء اذا لم تعلموا حكمه الشرعي من الطهارة والنجاسة حتى يحصل لكم العلم بحكمه الشرعي وهو القذارة وهذا معنى بعيد غير مأنوس ثم جعل الحديث الذي نقله شاهدا على المعنى الذي استقربه وهذا توضيح مرامه وقد سبق ما يفيدك في هذا المقام فتذكر قوله للاستقذار اه اقول قال الشهيد ره في عد قيد الاستقذار يخرج السموم القاتلة والاغذية المضرة وبالتوصل الى الفرار يدخل الخمر والعصير فانهما غير مستقذرين ولكن الحكم بنجاستهما يزيدهما ابعادا من النفس لانهما مطلوبة بالفرار عنهما وبالنجاسة يزداد الفرار قوله والبدن اه اقول اذا كان المراد من الهيئة الصلوة المقيدة بهذا القيود فلا ثم انها تحصل مع كون البدن متلطخا باي شيء كان بل لا بد ان يكون البدن طاهرا والعلم به موقوف على اعلام الشارع بالطاهر والنجس وان كان المراد منها هذه الحركات والسكنات فله وجه والظاهر ان المأمور به هو الاول وبعلم الطاهر والنجس مما ذكرناه قوله وكذا قولهم اه اقول مرادهم بالحل هو اباحة الماكل والمشارب ويستدل على الاباحة المطلقة بالحديث وحاصل كلامه هو ان الله سبحانه اباح لنا كل شيء وشربه الا ما احوجه وبين حرمته لانه سبحانه اخبر بانه خلق لانتفاعنا اي انتفاع كان كل ما في الارض اي شيء كان فهذا اذن منه تعالى ورخصة في جواز تناول ما على الارض وهو المط وهذا الدليل موقوف على اثبات كون اللام للانتفاع او الاختصاص الشامل له

ذكر بيانان شاء الاول في عدم مستقبل ظاهر اسائر العورة تحصل هذه الهيئة باي وقد كان ذا البدن متلطخا باي شيء كان وكذا الثوب متلطخا باي شيء كان فاذا اخرج بعض الاشياء وهي النجاسات بقي الباقي على عدم ما يعتبر في الصلوة وتحقق الصلوة معه وهو معنى الطهارة فيكون طهارة الاشياء مستفادة من الامر بالصلوة مع ما توسكنا عاما عدا النجاسات اذا كان في البدن او الثوب منه

الاصل في الاشياء الحل لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان ما ظاهر في العموم وكذا يفهم عموم انواع الانتفاع لعدم لو كان المراد اباحة انتفاع خاص معين غير معلوم للمكلفين لم يكن هناك امتنان اذ العقل يحكم بوجوب الاجتناب عن تناول ما يحتمل النفع والمضرة ولم يعلم منه

وتفهيم الانتفاع وكون لفظة ما عامة ولفظة في الارض شاملة لما في ظاهر الارض وما في باطنها اما الاول فلا ينبغي النزاع فيه لان كون الاختصاص من جهة الانتفاع احدهما من اللام وكونه هو الظاهر من الآية لا شك فيه واما عموم الانتفاع فاستدل عليه المص بانه لو لم يكن عاما لكان المراد الاخبار بان الله تع خلق للمكلفين جميع ما في الارض لينتفعوا به انتفاعا خاصا غير معلوم لهم الا ان يبينه الله تع لهم والمكلف بعد سماع هذا الخبر لا يجوز له الانتفاع بشيء لان كل شيء يمكن عنده ان يكون نافعا له وان يكون مضرا له والعقل لا يجوز الاقدام على الشيء مع تساوي احتمال النفع والضرر فيكون اخبار مثل هذا الخبر خاليا عن الفائدة وهذا مع تنزه كلام الله تع عنه لا يليق بمقام الامتنان لا نقول ان مقام الامتنان لا يقتضي اذ يمكن ان يعلم المكلف من الله سبحانه انعم عليه بان خلق جميع ما على الارض للانتفاع وانما ارشاده الى كيفية الانتفاع وكميته فيما حصل من امر آخر ومن آية اخرى فيجوز ان يكون لكل شيء نفع خاص به لا يجوز تعديته مثل جواز شم بعض الاشياء دون اكله وقد تبين سبحانه الحلال والحرام بيان بين فلا تدل الآية الكريمة على الاذن في كل انتفاع من كل شيء وبالجملة ليس في الآية الشريفة لفظ دالة على عموم الانتفاع والاستدلال بمثل ما قاله المص ره ثم جعله ضابطا للاحكام الشرعية جراءة واي جراءة قال الشيخ المحدث في الفوائد الطوسية وفي بعض الاحاديث المعتمدة عن امير المؤمنين ع انه قال في تفسيرها خلق لكم ما في الارض جميعا لتعتبروا به وقد قيل انه على تقدير عموم الانتفاع يكفي في مقام الامتنان اباحة الله سبحانه جميع الانتفاعات ولو كان جواز بعضها عند الاضطرار لان عدم منع المضطر من شيء ومنه عليهم الاخرى لا يضيع الباقي عن الانتفاع بالميتة في حال الاضطرار وداما عموم لفظة ما وشمول لفظ في الارض لما تحتها كلها في هذه الآية كما في قوله عز وجل اني جاعل في الارض خليفة فواضح قوله وايضا فيه اه اقول انما يستدل بهذه الآية مع ضميمة آية شريفة اخرى

علی قوله تع حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به

اليها وهو قوله سبحانه وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم ووجه الاستدلال ان قوله قد فصل لكم اشارة الى الآية الاولى كما ذكره ومع ما يظهر ان المحرمات كلها مفصلة فيه والا فلا وجه لانكار عدم اكل ما ذكر اسم الله عليه معللا بان المحرمات فصلت عليكم وهو ليس هنا منها فعلى هذا يكون كلما ليس داخلا فيما ذكر في الآية المفصلة حلالا وهو الظاهر اقول وعلى تقدير تسليم ان يكون المراد بالتفصيل هو تبيينه سبحانه للبيان بينه ص يفهم حلية ما لم ينص على حرمته النبي ص اللهم الا ان يقال ان كل ما وقع النزاع في حرمته وحليته وقد نقل النبي ص دالة على حكمه ولكن فيه ما وصل الينا ذمة ومنه ما لم يصل ويرجع الامر الى ان ما لم يصل الينا حكمه هل حكمه الاباحة او الحظر وقد سبق النزاع فيه وبيان ما هو الظاهر فتذكر فظهر مما قررناه ان ما استدل به المص غير واف بافادة ولعله سقط في نسختنا وفي بعض النسخ موضع هذه الآية آية اخرى هي قوله تع انما حرم عليكم الميتة والدم الآية والاستدلال بها من مفهوم الحصر كما في الآية الاخيرة قوله قوله تع ليس اه اقول قال في الفوائد الطوسية لا يخفى ضعفه لانها لاختصاصها من جميع الصفات المذكورة كلها من الايمان والعمل الصالح والتقوى والاحسان بل هي مخصوصة بمن آمن وعمل صالحا قبل نزول الآية كما دل عليه العقلان الماضيان لعدم دلالتها على الحال والاستقبال قطعا ثم لا بد من اتصافهم بباقي الصفات وهي مخصوصة ايضا باطعام لا دلالة على غيره بل بالطعام الذي طعموه في الزمان الماضي لعلهم فيما طعموا وبذلك صرح الطبرسي مخصصة بما وقع قبل نزول الآية فكيف يستدل بها بعد نزولها باكثر من الفسنة قوله وقوله تع يا ايها الذين اه اقول اعترض عليه ولانه من خطاب المشافهة ولا عموم له اقول ولا وقع له بعد ما عرفت في ذلك المبحث وثانيا بان لفظة من للتبعيض وقول هذا ايضا كما تقدم لان لفظ ما عامة والغرض من التبعيض ان المكلفين لا ياكلون جميع ما على

علی الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات الآية

الارض بل يا كل كل من كل شيء بعضه فصار لفادحوا وكل بعض من كل ما على الارض وبهذا القدر يثبت المطلوب نعم لا تدل على حلية غير الاكل وقد ناقش فيها صاحب الفوائد الطوسية بغير ما ذكر من اعادة قبل اجمعها قوله بل في هذه الآية اشعار اه اقول استدل بعضهم على اباحة اكل جميع الاشياء بهذه الآية الكريمة من مفهوم الحصر وقد استدل بها المعصوم ع على اباحة بعض الاشياء فقد روي عن الصادق ع والعياشي عن الباقر ع قال سئل عن الجري والمار ماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال لي يا محمد اقرا هذه الآية في الانعام قال لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فقراتها حتى فرغت منها فقال انما الحرام ما حرم الله ورسوله ولكنهم قد كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها وحاصل كلام المص ره هو ان النبي رد على المشركين في تحريم بعض المباحات بان الذي اوحي اليه تحريمه هو اشياء مخصوصة فلا بد ان يكون باقي الاشياء مالم يوح اليه تحريمه مباحا فيظهر منه ان التحريم هو المحتاج الى الدليل هو الوحي واما الاباحة فيكفيها عدم وحي التحريم وليس المراد باصالة الحل الا هذا لك ان نقول ان مفاد الآية الشريفة انى لا اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي بين حلها وحرمتها محرما الا كذا وكذا واما لم يفصل حلال بل يفصل بحرام لقلة الثاني وكثرة الاول فاقتضى مقام البلاغة ذكر الثاني ليعلم ان ما يغايره من القسم الاول وهذا المعنى وان كان في الحرمة وهي اباحة كل ما سوى المذكورات بعد الاستثناء كالمعنى الاول ولكنه لا يفيد كون الاباحة هي الاصل المركوز في العقول بل يفيد ان الله تع اباح ما سوى المذكورات فيثبت الاباحة الشرعية قوله بل هما قسمان اه اقول لعل ما سبق في تحقيق هذا الاصل يؤيد كونهما قسما واحدا وان مال الثاني الى الاول قوله لا يصح اه اقول قد عرفت ان مرجع البراءة الى القطع بعدم اشتغال الذمة بالسواغل الشرعية عند عدم وجدان دليل على الاشتغال فاذا فرضنا ان المذكورة مثلا انما كان براءة الذمة مستلزمة لشغل الذمة من جهة اخرى [illegible] ... بالمحصور وتحو [illegible] ذكر متن

يكون هذا القطع مستلزما لشغل الذمة من جهة اخرى لعلاقة عقلية او لدليل معتبر شرعي فكيف يجوز لنا ان نقول بعدم صحة الاستدلال فان عدم الصحة اما ان يكون من جهة عدم الملزوم مع فرضنا وجوده او من جهة عدم الملازمة وكلاهما غير معقول على هذا التقدير مثلا لو استدللنا هكذا لو كانت ذمتنا مشغولة من الحكم الفلاني بوجوب علينا كذا كذا الدلالة العقل عليه لان المقدم عليه تامة للنا في مثلا او للكتاب والسنة مثلا لكن المقدم حق لان المفروض ان الحكم الفلاني لا دليل عليه عندنا وتكليف الغافل محال فيكون التالي حقا فلا مجال للقدح في هذا الاستدلال وليس الحكم الثاني حكما من غير دليل بقي الكلام فيما ذكره المص ره من الامثلة فنقول لو فرضنا ان الشارع لم ينهنا عن استعمال كل من الانائين بخصوصه في الواقع او لم يصل النهي الينا لما كان الاجتناب واجبا علينا فيكون الاستعمال اما جائزا او واجبا ان كنا مشغولي الذمة بمشروط بالطهارة او بنقض الطهارة ان كانت هي واجبة علينا اما وجوبا تخييريا بين الانائين او بينهما وبين الآخر وجدوا اما وجوبا عينيا ان انحصر الماء فيه لكن علماءنا مطبقون على عدم جواز الاستعمال اما لورود النهي عنه بخصوصه واما للنهي عن استعمال الماء فنقطع بنجاسته وان لم يكن معينا بل كان طبيعته مرسلة كاحد الانائين لا بعينه ولا شك امتثال النهي انما يتحقق بترك جميع ما يصدق عليه تلك الطبيعة فلا بد من اجتنابها جميعا وهكذا نقول في باقي الامثلة والحاصل منع تحقق البراءة لا القول بتحققها مع عدم صحة الاستدلال كما قاله المص ره قوله الا اذا كان ثابتا اه اقول ليس كل عدم بل العدم المعلوم المقطوع وليس عدم كرية الماء امرا محققا متقدما على كريته من حيث هو هذا النوع الخاص من الجسم بل الظاهر ان هذه الطبيعة اقل ما وجدت في ضمن الكريم عرض لها الانقسام فصار بعضها اقساما غير فلا بد ان نفرض ماء غير كر تصيرها بالتدريج كرا فصاعدا فلا قطع بنجاسته ولم نعلم ان الملاقاة

وكذا الاصالة العدم ... هذا ... دوية الطهارة متن

هل كانت قبل البلوغ ام بعده فعلى هذه التقدير نقول ان البناء على اليقين
وعدم نقضه بالشك هو الاصل المعتبر في الشرع عند القائلين بالاستصحاب
كما سيجيء بيانه انشاء الله تعالى وهذا يقتضي ان الحكم بعدم بلوغ الماء كرا الا بعد العلم
ببلوغه كرا وهذا الحكم يقتضي كون هذا الماء مظنون النجاسة فلو قلنا بان مظنون
النجاسة من اي طريق حصل الظن يجب اجتنابه لقلنا بوجوب اجتناب هذا
الماء لكنا نقول ان العقل لم يدل على لزوم وجوب الاجتناب لظن النجاسة
والشرع حكم بعدم اللزوم الا في مواضع خاصة لو قلنا بها كشهادة العدلين
حيث قال كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ولا ينقض اليقين بالشك ابدا وطهارة
هذا الماء كانت متيقنة قبل دخول النجاسة فنحن لا ننقض يقين عدم الكرية
ولهذا قلنا بان هذا الماء مظنون النجاسة ولا ننقض يقين الطهارة بالشك فيها و
لهذا حكمنا بطهارته وكم من مظنون النجاسة قد حكم الشرع بطهارته كطين الطريق
بعد انقطاع المطر ما لم اصابنا في الايام الثلاثة فظهر ان الاصل لا يلزم حكم اخر
بوجوب الاجتناب لا عقلا ولا شرعا فليس المثال منطبقا على القاعدة التي استشهد
بها هي عدم جواز الاستدلال بالاصل مع كونه مثبتا لحكم **قوله** ولا يصح اه **اقول** قد سبق
ما يستفاد منه في هذا المثال ولكن لا باس بالتوضيح والبيان فاقول ان العدم الذي
هو الاصل يعتبر فيه ان يكون معلوما والمعلوم في هذا المثال طهارة الماء اولا والتنجيس
ثانيا والتطهير ثالثا ثم الاستعمال فلا يخ اما ان نعلم الاستعمال بعد التنجيس ولكنا لا نعلم
انه وقع قبل ازالة التنجيس او بعده وعلى الاخير هل وقع فيه قبل التطهير ام بعده فعلى
الاول من شقي الترديد نقول بوجوب غسل كل ما في ذلك الماء وغيره مما هو موقوف على طهارة
الماء شرعا لان التنجيس كان يقينيا لنا لا منقضية الا بيقين مثله ونحن لا نعلم ان
استعمالنا بل كان بالماء الطاهر او النجس وبالجملة النجاسة مقطوع بها والطهارة مشكوك
فيها واما على الشق الثاني فنقول بطهارة ما لاقاه وغيرها مما يتفرع على الطهارة لانها
يقينية ثم عرض لنا شك في ان حال الاستعمال بل كانت باقية بعروض النجاسة ام لا

والصحيح اذا كان شاغلا للذمة كما اذا استعملنا الماء ثم ظهر ان ... ذلك الماء كان قبل ذلك في وقت نجسا ثم طهر ... عليه ... ولم يعلم ان الاستعمال هل كان قبل التطهير ... او بعده ... الاصل عدم تقدم ... اعادة ... اثبات حكم ... تكليف العاقل ... وجوب ... الاصل ... منه

باقية وعلى الاول بل كان الاستعمال بعد زوال النجاسة بالتطهير ام قبله
والحاصل ان نجاسة الماء المستعمل في هذه الصورة مشكوك فيها مع انه كان فيها
يقيني الطهارة واليقين بحصول النجاسة لم يجعله متيقن النجاسة بل جعل نفس
الماء كذلك لا الماء الذي استعملنا **قوله** فان قلت اه **اقول** اعلم ان القائلين بوجوب
التوقف لم يتفردوا على وجوبه فيما لا دليل عليه اصلا مما لا نص فيه من الشرع بل
قالوا به في جميع اقسام الشبهة منها ما لا نص فيه بخصوصه ومنها ما لا نص فيه ومنها ما
فيه نصان متعارضان من غير طريق الى الترجيح ومن جملة ما لا نص فيه عندهم
الاحكام التي استنباطها من متشابهات القران وجميع اقسام المفهوم والاستصحاب
وغيرها مما لا نص ليس على حجيتها دليل معتبر عند الشرع واستدلوا على ما قالوه باحاديث
نقلها الفاضل المحدث في وسائل الشيعة واما اذكر منها ما هو اظهر دلالة واحذف
المكرر وما ذكره المصنف منها ما رواه عن حمزة الطيار في جملة حديث ان اباعبد الله
قال لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون حكم من الايات والاخبار مع انتما انما على حكم نزل بكم مما
لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت له والرد الى الائمة الهدى ع حتى يحملوكم فيه على
القصد ويجلوا فيه عنكم العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وعن هشام ابن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على
العباد قال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا
الى الله حقه وعن مفضل ابن عمر في جملة حديث قال ينبغي ابا عبد الله ع من ورط نورط
ومن خاف ينبت عن التوغل فيما لا يعلم ومن هجم على امر بغير علم جدع انف نفسه
وعن احمد قال في وصية مفضل بن عمر قال ابو عبد الله ع من شك وظن فاقام
على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وعن ابي جعفر ع في حديث
انه قال لزيد ابن علي ان الله احل حلالا وحرم حراما وفرض فرائض وضرب والذي بعده
امثالا وسن سننا الحاق قال كنت على بينة من ربك وتبين من امرك وتبيان
من شانك والا فلا ترد من امر انت منه في شك ولا شبهة وعن ابي عبد الله ع

لم يلكون الا لزم ... دليل التوقف ... روي ... عن عبد الله ... يعقوب ... ابي عمير ... جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ... الوثيق ... سالم ... عن ابي عبد الله ع قال ... اختلف ... احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال ... حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية اخرى باي ... سعك ... قال قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ... قال فاذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ... بالباطل ... الحجاج ... ايالك ... معن

تالوا ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا ولم يكفروا وعن امير المؤمنين ع قال
في كتاب له الى عثمان بن حنيف فانظر الى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه
فالفظه وما ايقنت بطيب وجوهه فنل منه وعنه ع انه قال لا ورع كالوقوف عند
الشبهة وعنه ايضا من حرجت له العبر عما بين يديه من المثلات حجزه التقوى عن تقحم
الشبهات وعن القائم ع عن ابائه ع قال قال رسول الله ص في طويل حديث الامور ثلثة
امر تبين لك رشده فاتبعه وامر تبين لك غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فرده الى الله
عز وجل وعن رسول الله ص ان لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والشبهات
بين ذلك كما لو ان راعيا رعى الى جانب حمى لم يلبث غنمه ان وقع في وسطه فدعوا الشبهات
وعن ابي جعفر الثاني ع قال قال جدي رسول الله ص ايها الناس حلالي حلال الى
يوم القيمة وحرامي حرام الى يوم القيمة والا وقد بينهما الله عز وجل في الكتاب وبينتهما
في سنتي وسيرتي وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي من تركها صلح له امر دينه و
صلحت له مروته وعرضه ومن تلبس بها ووقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى ومن رعى
ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعاها في الحمى الا وان لكل ملك حمى الا وان حمى الله
محارمه فاتقوا حمى الله محارمه الحديث وعن الرضا ع قال ان هؤلاء القوم سنح لهم
شيطان اغراهم بالشبهة ولبس عليهم امر دينهم واراد والهدى من تلقاء انفسهم
فقالوا لم ومتى وكيف فاتيهم الهلاك من مأمن احتياطهم والواجب لهم من ذلك الوقوف
عند التحير ورد ما جهلوا من ذلك الى عالمه ومستنبطه لان الله تعالى يقول في كتابه ولو ردوه
الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم يعني ال محمد ص وهم الذين
يستنبطون منهم القران ويعرفون الحلال والحرام وهم الحجة الله على خلقه وفي الذكرى
من النبي ص قال دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفي ذكورة احاديث اخرى قريبة مما ذكرناه
بحسب المضمون والجواب عنها انا نكف عما لا نعلم وهو حكم الشيء في نفسه ونثبت ونتوقف
فيه ولا نهجم عليه ولا نشك ولا نظن في حكم ما لا نص فيه من حيث هو مبهم الحكم بل
نعلم حكمه من حيث هو مبهم الحكم بل نعلم حكم من حيث هو كذلك وهو جواز الفعل او لزوم

ترك ما يحتمل التحريم كما يدل عليه حديث التثليث وغيره فنحن على بينة من ربنا
عز وجل بو كلامهم وهم الشهداء النا في الدنيا والاخرة على ان الظاهر من حديث
مفضل حكم العقايد لا الاعمال ومن حديث عثمان هو الاحتراز عن المال المختلط في
الشبهة لطلب زيادة التقوى والورع كاكل مال السلاطين وجوائزهم ومن حديث القائم
ان الشبهة هي المسائل التي اشتبهت ماخذها واختلف فيها الامة فالاخذ بها من دون
رجوع الى ائمة الهدى موجب للهلاك كما يرشد اليه حديث الرضا ع وايضا بالجملة لا
نزاع بيننا وبينكم في وجوب التوقف في الحكم الواقع للشبهة وهو الحكم المتعلق بالعنوانات
الخاصة التي يحصل بها التميز بين الاشياء وكذا في ان حكم الشبهة من حيث هي شبهة
معلوم من الشرع وانما النزاع في حقيقته فانتم تقولون انها لزوم الترك ونحن نقول
بجواز الفعل او لزوم الترك وما استدللتم به على ما ذهبتم اليه لا يدل عليه كما مرت
الاشارة اليه فيما بين في كلام المص ع ايضا وما استدللنا به على ما ذهبنا اليه واضح
الدلالة ولا داعي الى تاويله او حمله على التقية وكيف يحمل عليها مع ان العامة ايضا
اختلفوا فبعضهم قالوا بالاباحة بعد ورود الشرع للادلة النقلية وبعضهم بالتحريم
وبعضهم بالتوقف كذلك **قوله** الوقوف عند الشبهة الظ ره **اقول** في اخر الخبر اه
بنتيجة لما تقدم فبملاحظة نظم اجزاء الخبر والمناسبة بينهما يمكن ان يكون غرضه انه اذا الحكم
عنا خبران مختلفان يوافق احدهما كتاب الله ويخالفه الاخر فالموافق لا ريب فيه واما
المخالف ففيه الشبهة لاحتمال كذب الراوي او ارادة المعنى عن خلاف ظاهره والمراد
بالوقوف عند هذه الشبهة رد علم الخبر الى صاحبه لا العمل به ولا الانكار فان كان
مضمونه حقا وصوابا فعليه دليل قاطع ونور ساطع في الواقع فانتظر لعل الله يرشدك
اليه هذا اذا كان المراد بالشبهة الامر الذي ورد فيه نصان متعارضان ويحتمل احتمالا
ظاهرا ان يكون المراد ما اختلف فيه الامة فيجب التوقف في حكمه والنظر في كتاب الله تم
فان على كل حق دليلا ثابتا فيه وعلى كل صواب نورا منه فجدا لنظر عليهما خذ الموافق و
اترك المخالف فقد ارتفعت الشبهة والظ ان المراد من الكتاب هو المحكمات منه التي لا تشتبه

فيها ولا شبهة مقربها واما المتشابهات منه فان صادفت محكماً بسبب بنيانها يدل الذكي فحكمها
حكم المحكمات في نفسها قلنا ملاحظة بقول الامر في تفسيرها من عندنا **قوله** يوجبه حتى
يلقي اه **اقول** فان قلت لابد للمكلف من فعل شيء او تركه فالاول هو الاخذ والثاني العمل
بقول الامر والناهي فالامر كما الذي هو الواسطة قلت هو الفعل او الترك لا بطريق
اللزوم كما هو مقتضى الاخذ بقول الامر والناهي ويدل على ان غرضه ترك العمل بالحديثين
حديث سماعة الذي سينقله وقوله ع في هذا الحديث فهو في سعة يدل على جواز الفعل و
الترك ايضاً دلالة ما ويمكن ان يكون غرضه هو الترك بطريق الاولوية لا من حيث انه
مطلوب للشارع طلباً لزومياً بل من حيث عدم ثبوت التكليف يكون غرضه في سعة لا
يضره الترك حتى يلقي من يخبره بحقيقة الامر ومن سمع هذا الحديث فتركه من حيث انه
مطلوب للشارع لكن بهذا الحديث لا يخبر النبي والفرق ظ فربما كان في الواقع واجباً مأموراً به
وايضاً هذا الترك مندوب والاول قد يكون واجباً الحرمة الفعل وبالجملة فيدل على ان الترك اذا
كان شيء محتمل للوجوب والحرمة ينبغي ان يترك ولا يعمل به وقد قيل ان ترك الواجب
اهون من فعل الحرام ولعل السر فيه ان اغلب الواجبات تحصيل كمال للنفس المستعدة لكليه
ما نترك ويبقى الاستعداد بحاله لا متناع الجهل بها فاغلب المحرمات مبطل للاستعداد
بالخاصية فاذا عدم لا يعود فتأمل حال الجاهل الجهل البسيط ومدعي العلم الجاهل بالجهل المركب
واعتبره وقد نقل بعض العلماء ان بعض يقولان فعل الحرام اسهل علينا من فعل الواجب
ولم يظهر وجهه لي **قوله** بايهما اخذت اه **اقول** الظاهر ان ليس المراد الاخذ بايهما شئت من
حيث عدم ثبوت التكليف بواحد منهما المستلزم بجواز الفعل والترك لان قوله ع
من باب التسليم يا باطل المراد انك لا تردهما ولا تستكبارد بل ترد علمهما اليه وتنقاد له
وان جاءا بالنقيضين على الظاهر مثلاً اذ ربما كانا مخصصين او في وقتين وللصلحتين
او لغيرهما وتعمل بواحد منهما من حيث انه ع امرنا ونهانا فليلبيك الله نعم والله لم
تعلم بحكم الواقعي ولا بيان في هذه الرخصة ارتكابه الحرام الواقعي المبطل للاستعداد
بالخاصية اذ هذا التسليم والانقياد استعداد لكمال وتقرب اليه والى من نصبه عز

وحل

وجل لا بد اية كمال واستعداد وبجبين في هذا المقام نظيراً لهذا الكلام قوله ع
حب علي ع حسنة لا يضر معها السيئة وبغض علي ع سيئة لا ينفع معها حسنة وفداه
ابي وامي وولدي واهلي ووالدي واسرتي **قوله** حلال بين اه **اقول** لعله
يريد والله يعلم ان من الاشياء ما يجوز فعله لدلالة القاطع او الدليل المعتبر قطعاً على
دلالة لاشتراه فيها ولا يعارض لها ومنها ما لا يجوز فعلها للدلالة كذلك ومنها ما يحتمل
الامرين اما لاحتمال الدليل او لعدم بلوغ ما يدل على حدهما الينا من الشارع وان كان
في نظر العقل حسناً او قبيحاً وبعض عند الحجة قبيح لا نعرفها وهكذا في جانب النعيم
فمن ترك الشبهة فيه من المحتمل نجى من ارتكاب الحرام الواقع وان لم يكن حراماً عليه بظاهر
الشرع ومن يأخذ بالشبهة وعمل بها ارتكب المحرم الواقع اما لارتكابه جميع الشبهات وفيها
الحرام يقيناً او من المحال العادي ان يكون جميع ما يحتمل الحرمة على الظاهر حلالاً في الواقع مع
ان الخطاب ع بان فيها حراماً يقيناً او لغلبة للحرام فتبين عدم ارتكابه مع ارتكاب
بعض الشبهات واجرى الكلام مجرى المجاز بالمشارفة والمعنى كاد ان يرتكبه هلك من حيث
لا يعلم لا لكون هذا الارتكاب سبباً قريباً للهلاك بل لكونه وسيلة وسبباً بعيداً اذ فعل الحرام
والشبهة يصير النفس مبتها وتترجح بذلك الامر الى فعل معلوم الحرمة فهو كمن يسلك طريقاً لا يعلم
فيها هلاكه مع كون سببه فيها فيدل هذا الحديث ايضاً على ترجيح الترك على الفعل فيما يحتمل الحرمة
وغيرها كما سيشير المصنف فان فعل الحرام الواقع مؤثر وان يكن حراماً على الظاهر وحمل الحرام
والحلال على المآكل والمشارب ونحوها خاصة ليس بذلك البعد ويكفينا **قوله** قوله ع
لا بل عليهما جميعاً اه **اقول** رد بقول الشاكل الجزاء بينهما واثبات للشق الثاني ولما كانت
العبادة محتملة بين المراد بقوله ويجزي كل واحد منهما وقوله ع فعليكم بالاحتياط في
الافتاء بحكم الشرع الواقع فلا ينافي قولك لم لا ادري له حكماً اذ قولك ان شغل الذمة
باذ بد من الجزاء الواحد يحتاج الى دليل فلما لم يجد ولم ندر فانت في سعة من ترك الزيادة
لقوله ع الناس في سعة ما لا يعلموا مثلاً وبالجملة لا يدل على نفي التمسك بهذا الاصل بل
نتمسك به الى ان يظهر خلافه ويحتمل الاحتياط في العمل اذ الامر دائر بين الجزاء و الاصلية معن

او يكون الحكم في العمل بالاحتياط الدائر واشبع فريسع على بر
السند عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع
عن رجلين اصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل
واحد منهما جزاء قال لا بل عليهما جميعاً ويجزي كل واحد منهما
الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر
ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط
حتى تسألوا عنه وتعلموا اما الامر بالاحتياط يدل على عدم جواز
العمل بالبراءة الاصلية والا لقال فعليكم بالعمل بالبراءة

الجزاء بين العمل بالاخير احتياط مستحب ودلالة مثل هذا الكلام على انه من استحباب
تم وهذا ايضاً لا ينفي جواز العمل بالاصل هذا مع قطع النظر عما سيقوله المصنف والا فشغل
الذمة معلوم وقدر الجزاء مشكوك فيه وليس عدم الزيادة امراً معلوماً في وقت حتى
يتمسك به وتطلب الدليل على الزيادة او شغل الذمة بالجزاء الواحد او المتعدد امران
حادثان لا او لوية لاحدهما على الآخر وغرض مناظرها بهذين الاحتمالين ان تعلم ان
الاحتياط بكلام معينه يجتمع مع التمسك بالاصل فيما يجوز التمسك به عليه **قوله** ارى
لك ان اه **اقول** يمكن ان يكون بناء الاحتياط فيه على التمسك بالبراءة لا على ان اللازم
بها لا نص فيه لزوم الاحتياط اذ كون الشمس فوق الافق اعني عدم دخول صلاة المغرب
او بعدم اشتغال الذمة بها ونحوها امر معلوم ولا دليل على دخول الوقت واشتغال الذمة
الى حين ذهاب الحمرة اذ الظاهر ان المراد بالحمرة هنا هو الضوء الكائن في ذروة الجبل المحتمل
لان يكون من الشمس او من الشفق الاحمر واشتغال الذمة بالعبادة قبله هو الذي حذر ع
عنه وعن امثاله بقوله ع واياك ان تدين الله بما لا تعلم ومع هذا يكون الاحتياط على طريق
الوجوب فالامر دائر بين الواجب المخير به وهو ايقاع الصلوة قبل الذهاب بناء على دخول
الوقت قبله وبين الحرام بناء على دخول الوقت بعده فايقاعها قبله يكون حراماً والمصنف ره
سيقول ان مع هذا القطع باشتغال الذمة بشيء سواء دل احدهما على فعل شيء والآخر على
تركه او دل احدهما على فعل شيء والآخر على فعل ضده لم نقدر ان يحصل باحدهما يقين البراءة
دون الآخر يجب الاتيان بما يحصل به اليقين مع انه قال عند الكلام على هذا الحديث يحصل
البراءة بفعل الصلوة قبل الذهاب فتأمل لا ناطة العلم بدخول الوقت بجواز ايقاع
الصلوة فكانه ع قال له اذا حكم هذه المسئلة معلوم وهو لزوم التأخير عند الشك في دخول
الوقت **قوله** فخذ بما فيه اه **اقول** في آخر هذا الحديث الشريف الذي سيجيء في الباب السادس
يا زرارة فان كانا اوليهما نقلت انهما موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال ع
اذا فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر والاخرى انه قال اذا فارجه حتى تلقى امامك فتسأله
له ولا يخفى ان في الرواية الاخيرة يمكن ان يحمل على جواز التمسك بالاصل عند فقد الدليل

وروى الشيخ في بحث المواقيت عن الحسين بن محمد بن سماعة
عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى
العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعاً
وتستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن
عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائماً او
انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى
لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة
لدينك ولا يخفى انه صريح في طلب الاحتياط منه

ونقل ابن محمد بن جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللآلي انه
روى العلامة مرفوعاً الى زرارة بن اعين قال سألت
الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران
او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا
زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر
الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك
ما خالف الاحتياط الحديث معن

بيانه ان

بيانه ان الراوي فرض الحديثين متعارضين على الظاهر سواء دل احدهما على فعل
شيء والآخر على تركه ام دل احدهما على فعل شيء والآخر على فعل ضده فسئل المعصوم
فاجاب ع بانه الترجيح بين المرجحات وفرض التساوي بالتساوي الى ان قال فقلت
انهما معاً موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع قال ع اذا فارجه حتى
تلقى امامك فتسأله يعني اذا لم يكن الترجيح فيتعارضان ويتساقطان فيكون الحكم
مما لا دليل عليه فلا تكليف به خارجي العمل ولا تعمل بواحد منهما نظير هذا ما رواه
الطبرسي عن سماعة قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والآخر
ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما الحديث سيجيء مستنداً بتمامه في الباب السادس فان
قلت اذا لم يكن تكليف بالفعل او الترك او بفعل شيء وفعل ضده الخاص فيقتضي الاصل
جواز كل منهما او فعل واحد من الضدين او تركهما معاً لا اختيار الترك وظاهر الخبر هو
الثاني قلت بل الظاهر ترك العمل بمجموع الحديثين وجواز الفعل والترك للزوم الالتزام
الترك الذي هو قول الناهي كما يشهد به حديث سماعة مع ملاحظة آخر
هذا الحديث على احد الاحتمالين الا يتبين على ان الترك لو كان مطلوباً لكان بطريق
الاستحباب وقد علمت سابقاً جهة ترجيح الترك على الفعل هذا اذا دل احد الحديثين
على طلب الفعل والآخر على طلب الترك واما اذا دلا على فعل الضدين فعلى
تقدير كون الامر بالشيء نهياً عن ضده الخاص ومستلزماً اياه يكون سبب ترجيح
الترك ما تقدم بعينه من غير خفاء وعلى تقدير عدم الاستلزام نقول احتمال
الحرمة لا يجب ان يكون متوسط نهي صريح او ضمني وصل الينا ولم نقطع بوجوده
المعارض بل لاستحالة الجمع بين الضدين فعلم بعضه ان احدهما ليس مطلوباً
للشارع فيحتمل ان يكون تركه مطلوباً وهذا القدر يكفينا ويجري فيه ما قلنا من سبب
ترجيح الترك ولما لم يكن تركهما متعيناً معاً هذا بيان الثمرة على تقدير الحاوية الاخرى
واما بيان ما في الاصل من قوله اذا فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر فيحتمل
ان يكون المراد اختيار واحد منهما على انه مطلوب للشارع ويكون مفاد العبادة

مفاد قوله ع في خبر اخوبا بهما اخذتم من باب التسليم وسعكم كما مرّ بيانه ويحتمل ان
ان يكون المراد جواز الفعل والترك او فعل احد الضدين بناء على الاصل ومقتضاه
وح لا اشكال **قوله** قلت الجواب **اقول** لما استدل المصنف على نفي الحكم الشرعي
عدم التكليف بما يرجع حاصله وملخصه الى ان عدم اشتغال الذمة هو الاصل
فالاشتغال يحتاج الى دليل ولما لم نجده فلا تكليف اذ تكليف الغافل قبيح ثم
اعترض على نفسه بقوله فان قلت فلم لا يكون اللاذم فيما لا يدل عليه دليل التوقف لما
دوى النبي ره والظاهر ان هذه معارضة لدليله وتوجيهها هكذا ما لا يدل عليه دليل
شبهة وكل شبهة يجب فيها التوقف للاحاديث المذكورة فوجوب التوقف حكم الشرعي
ثبت التكليف به فظهر نقيض قوله ما لم نجد عليه دليلا لا تكليف به ثم منع صغرى
المعارضة ههنا واسنده بقوله اذا دلة التوقف ح وفيه نظر اما اولا فلان ما
لا دليل عليه ليس بحلال بين ولا بحرام بين لاحتمال الحرمة والحل فهو شبهة للحصر
المستفاد من قوله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمنع الصغرى ح قطعي
اما ثانيا فلان الظاهر منه انه فهم من ادلة التوقف ان كل شبهة ففيه التوقف وكل ما
يجب فيه التوقف ففيه نصان والشبهة ما فيه نصان متعارضان فالاتفق فيه ليس
من الشبهة وانت تعلم ان الادلة تدل على ان كل ما فيه نصان فهو شبهة ولا تنعكس
كلية فتدل ايضا على ان كل ما فيه نصان متعارضان يجب فيه التوقف لكونه شبهة
ولا يدل على الذي ادعاه مع انا نقول ان ما فيه نصان متعارضان بينهما تطات
فهو مما لا دليل عليه فليس من النصوص بل هو من الشبهة ههنا شك قياس والحاق
قوله وثانيا اه **اقول** حاصله انا سلمنا ان ما لا دليل عليه شبهة وكل شبهة فيه التوقف
لكنا نقول ان قوله ع كل شيء وما جرى ليها في اخويها خصصنا الكبرى بغير ما لا دليل
عليه فان قلت ان ما لا دليل عليه فرد للشبهة وهي ما خص من الشيء وهما عجب ليها الاول
ظ وكذا الثاني لان ما لم يخطر ببالنا فظ فهو ايضا عجب ليان فكيف يخص العام
الخاص بل يجب ان كل شيء مطلق الا الشبهة وكلما حجب فهو موضوع الا هي ففيها التوقف

للادلة

اما اداة التوقف فلو ابمنع ان ما لا دليل عليه دليلا او ما لم يبلغنا فيه نص شرعي والخلاف فيه ... اما ادلة التوقف واردة فيما ورد فيه من الشرع نصان متعارضان فالمطلق ... المنصوص ... عند العلماء بالعام لكم لا شغل الجامع بين الاصل والفرع منه

للادلة المذكورة وخرج هذان الخبران ما دخل في عنوانهما عن حكم الشبهة فما
الذي يبقى منها فراد الشبهة حتى يتوقف فيه قلت قوله ع كل شيء مطلق في قوة قوله
كل شيء ما لا نهي عنه ولا امر به اما الاول فلقوله ع حتى يرد فيه نهي لظاهر
هذا الكلام فان المراد لا شيء ما قلناه واما الثاني فلان افادة ان ما امر به يجوز
تعلة لا فائدة فيها وحاشا كلامه عن ذلك واذا كان كذلك يكون اخص من الشبهة
فتخصيص قولنا كل شبهة يجب فيها التوقف واخراج ما لا دليل عليه عنه بهذا الخبر ظ
وكذا نقول في كلما يجب حجب الله نعم ان ارادته ما لم يخطر بال المكلف موضوع
لا يليق بجنابه ع فالمراد ما نقطن به ولم يتيسر له العلم فهو موضوع عنه وح فنقول
الظاهر ان المراد منه ما لا دليل عليه انما فيه نصان متعارضان لم يحجب علمه بالذات
وانما صار مستورا بالعرض وهو وجود المعارض وعلى تقدير التنزل وشمول ما يحجب الله
لهما نقول ح يكون الكليان اعني كل شبهة فيه التوقف وكلما حجب فهو موضوع متساوي
الموضوع متنافي المحمول فنجمع بينهما اما بالتخيير بين التوقف وجواز العمل و
الترك او تخصيص كل منهما باخراج ما لا دليل عليه عن الاولى بخبر كل شيء مطلق بنحو ما مر و
اخراج ما فيه نصان عن الثانية بما دل على حكمه من التوقف صريحا كما مر من الاحاديث
فيصير الحاصل هكذا كل شيء شبهة ففيها التوقف الا ما لا دليل عليه وكل ما حجب علمه موضوع
الا ما فيه نصان متعارضان **قوله** وثالثا اه **اقول** اعني مقتضى الجمع بين ما دل على التوقف
وما دل على التخيير التخيير بينهما عند تعارض الامارتين فان توقف وترك العمل يجتنب
من الارتكاب الحرام وان اختار العمل باحد الخبرين من باب التسليم لم يكن ثم مانع الك
حكمت بلزوم التوقف **قوله** ورابعا اه **اقول** هذا اصوب الاجوبة ان لم يكن هو
الصواب **قوله** واما عن ادلة الى قوله وثانيا **اقول** تحقيق المقام يحتاج الى بيان
معنى الاحتياط ومواده وهو يتم بذكر مقدمات الاولى الاحتياط لغة الاخذ بالثقة
والعمل بما لا يحتمل الضرر اصلا او يحتمل احتمالا مرجوحا او بما يحتمل ان يكون اقل
ضررا قال في مجمع البحرين احتاط بالامر لنفسه اي اخذ بما هو احوط له اي اوفق مما

[illegible]

يخاف وفي الصحاح احتاط الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة ولا ريب في انه لا يبقى في
العرف لمن عمل بما تقطع بجهته انه احتاط في الفعل والترك وانما يبقى لمن كان متحيرا في
الفعل والترك عقلا او شرعا وكان احدهما مما يقطع بعدم الضرر فيه والاخر مما
يظن به ذلك او يشك في حاله او كان عدم الضرر في احدهما مظنونا وفي الاخر مشكوكا
او كان احدهما اقل ضررا قطعا او ظنا او احتمالا لا احتاط في امره اذا اختار القطعي
او الظني على ما يقابله او الاقل على الاكثر ولا يبعد ان يكون في اللغة ايضا كذلك
الثانية قد تقدم منا انه لا يجوز عقلا ولا نقلا تعذيب المكلف قبل التكليف
التبليغ بالشيء فعلا او تركا او التكليف بتحصيل العلم حتى يظهر له هل هناك تكليف
ليعمل بمقتضاه اولا وهذا البلوغ انما يتحقق بالقطع بما طلب منه والظن به مع القطع
بانه يجوز له العمل بالظن فلا يعاقب على فعل شيء ولا على تركه من لم يبلغه نهي او دليل
معتبر اخر على حكم ذلك الشيء وكذا لا يعاقب من بلغه نصان متعارضان من دون
طريق الى الترجيح او اطلع على دليل ظني نهي عن اتباعه نعم اذا بلغه حكم مثل هذا
الشيء كوجوب التوقف في العمل مثلا كما هو رأي الاخباريين فهذا يعاقب لو لم
يتوقف الثالثة الضرر الذي يتصور على ترك الواجب والمستحب وفعل الحرام
والمكروه اما دنيوي واما اخروي اما الدنيوي فاما ان يكون عليه امارة عقلية او شرعية
اولا وايضا اما ان يكون تفويت مصلحة او حصول مفسدة والاول كعدم حصول كمال
للمستعد له والثاني كابطال استعداد النفس المستعدة للكمال واما الاخروي فهو اما
العقاب والتعذيب او ما يؤدي اليه كحصول ملكة تؤدي الى فعل ما يوجب العقاب او البعد
عن درجة المقربين ومن الاخير ما يترتب على فعل المكروهات في الاخرة وهذا ايضا اما ان
يكون عليه امارة او لا وليس الغرض حصر الضرر بل بيانها افرادها الظاهرة الرابعة الامر
الذي لا يعلم حكمه الشرعي سواء كان بعدم النص او لتعارض الادلة وعدم الترجيح اما
ان يكون حكمه دائرا بين الوجوب والاحكام الاربعة الباقية او بين الوجوب وما عدا التحريم
او ما عدا الاستحباب وما عدا المكروه او ما عدا المباح او بين الوجوب واثنين منها

اوبين

بوجوب عليه او تركه قطع م

او بين الوجوب وواحد منها وقس على ما ذكرنا باقي الاحتمالات العقلية اذا تمهد
هذه فنقول ان الحلال البين ليس من موارد الاحتياط كما ذكر من المقدمة
الاولى فانحصر مورد الاحتياط في الشبهة وقد عرفت الخلاف في حكمها فان
المجتهدين قالوا بالاباحة مع اولوية ترك ما يحتمل التحريم للادلة العقلية و
الاخباريون قالوا بلزوم اجتنابه لمثل تلك الادلة وسبق الكلام في ادلة الاباحة
وعلى ادلة التوقف في العمل واما اولوية الترك فقد مر ايضا ما يدل عليها
ونقول هنا ان احتمال الوجوب لما لم يكن مستلزما لوجوب الفعل ولا الاحتمال
التحريم مستلزما للحرمة عند هذه الطائفة نفعل مثل هذا الامر او نتركه لا يخاف منه
العقاب والتعذيب الاخروي كما ظهر من المقدمة الثانية مع ان الزام العقل قد يؤدي
الى الحرج كما قاله في وسائل الشيعة قال لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بخلاف
الشك في التحريم فيجب الاحتياط ولو وجب الاحتياط في المقامين لزم تكليف ما لا يطاق
اقول لزومه ظ لان الاحتياط في مقام الوجوب بالفعل وفي مقام الحرمة في الترك ففيما
يحتملهما لو كان مكلفا بالاحتياط في المقامين لكان مكلفا بالفعل والترك معا
وهذا تكليف بالمح واما اولوية الترك ففيه تفصيل وهو ان الفعل يخاف منه ارتكاب
الحرام الواقعي والترك يخاف منه ترك الواجب الواقعي وما يمكن ان يترتب عليهما الا
المضرة الدنيوية او البعد الاخروي لا العقاب والاولى اما ان يكون وجودها او
عدمها راجحا عند العقل في الفعل والترك او في احدهما واما ان يكون متساويين
عنده فيهما او في احدهما والمراد بالرجحان ما يشمل القطع والظن ولا شك ان في
جميع صور الشك اما ان لا يكون على المشكوك فيها امارة او تكون من معارضتها بمثلها
وفي جميع صور الظن لا بد من امارة راجحة وظهر ان في الاحتمالات المتكافئة مثل كون
وجود المضرة مقطوعا به في كليهما وغيره من الاحتمالات لا ترجيح الفعل على الترك
ولا الترك بحسب العقل وانما يتصور الترجيح في غير المتكافئة كما اذا كان عدم
الضرر في احدهما قطعيا او ظنيا ووجود الضرر في الاخر مشكوكا فيه وكذا صور

توجيه وجود المضرة فان كان في الترك حكم العقل باولوية الفعل وان كان
في الفعل حكم بالعكس هذا اذا كان الضرر بحيث يجوز العقل تحمله واما اذا لم
يكن كذلك فيحكم بوجوب الاحتراز عنه او رجحان الضرر واذا كان الضرر بحيث يؤدي الى
الحرج والضيق فيشهد بحكم النقل ايضا لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين
من حرج وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الدين لمن حكم باولوية ترك ما يحتمل التحريم
مطلقا من غير تفصيل لعله فرض المسئلة في صورة القطع او الظن بالمضرة الدنيوية
او في صورة الشك التي عدم الامارة او معارضتها بمثلها او فرضها مع قطع النظر
عنها لان في هذه الصورة يمكن ان يترتب على فعل المحرم الواقعي كضرر وفوت
منفعة وهو المحصول لكلمه تؤدي الى الهلاك في الاغلب كما اذا فضنا الى الحياة
على ارتكاب ما يعلم حرمته واما البعد عن درجة المقربين وان كان مع عدم العقاب
والابطال للاستعداد على سبيل منع الخلو وان ترتب على ترك الواجب الواقع
اما عدم حصول الكمال والبقاء على الاستعداد واما الخلو البعد على الذي سبق والعقل
يحكم بان ما يترتب على الثاني اسهل مما يترتب على الاول فلهذا يحكم باولوية الترك قال
العلامة ره في بحث الترجيح من كتاب النهاية اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والاخر
الوجوب كان الاول راجحا لان غالب الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل وتقليلها وفي
الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها او اهتمام الشرع والعقلاء بدفع المفسدة
اتم وكان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان
مقصود الحرمة يتاتى بالترك سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب انتهى
كلامه ره في مقام هذا حال العقل واما حال النقل كاحاديث التوقف والاحتياط فانها
متناولة للاستحباب ولا ريب ان الترك في هذه الصورة مورد للاحتياط هذا كله اذا
كان لنا مفر عن ارتكاب الحرام الواقعي اما اذا لم يكن كذلك كما اذا دل على وجوب شيء و
دليل اخر عقلي على حرمته من غير ترجيح ودل دليل اخر على وجوب شيء اخر وحرمته
كذلك وتعلقنا بشغل الذمة باحد الامرين قطعا وان كان ترك كل منهما احتياطا بالنسبة الى تعلق

لكن مع ترك واحد منهما لا بد من فعل الاخر المحتمل للحرمة فلا يحصل من الترك الخلاص
من ارتكاب المحرم وهذا مثل صلوة الجمعة والظهر والعصر والاتمام في اربعة فراسخ
وفي الصوم والافطار مع رؤية الهلال شوال قبل الزوال مع عدم الترجيح وحكم العقل
والنقل في مثل هذه الصورة التخيير بين الفعلين اما العقل فلعدم الترجيح واما
النقل فلموثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان
من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع
قال عليه السلام يرجئه حتى يلقاه وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وبغيرها
اذ ترك الفعلين معا ما فرضناه غير جائز فلا محيص الا بالعمل باحدهما او بالاخرى فان
قلت يجب كلا الفعلين لان اشتغال الذمة يقيني وتحصيل البراءة اليقينية ممكن فيكون
الفعلين هو الواجب بالاصالة والاخر مقدمة لتحصيل البراءة والواجب عند الامكان قلت
القدر المسلم هو اليقين باشتغال ذمة المتحير باحد الامرين تخييرا لما قدمناه واما اشتغالها
بالواجب المعين في الواقع المجهول عند المكلف فلا نعم ربما يتوهم ان الجمع ان كانت تحصيل
اليقين بالبراءة بفعل ما هو الواجب الواقعي فيعارضه اليقين بفعل الحرام الواقع
على هذا التقدير وان كان بتحصيل اليقين بالبراءة فقد قلنا ان المتيقن اشتغال الذمة
باحدهما تخييرا واليقين بالبراءة من هذا التكليف يحصل بفعل واحد منهما وبالجملة الجمع
اما ممكن من غير لزوم الحرج المنفي في الدين كالقصر والاتمام وفعل الصلوتين واما ممتنع كالصوم
والافطار اما الثاني فلا ريب في ان حكمه التخيير واما الاول ففي تقدير الجمع يحصل
القطع بارتكاب المحرم الواقع وعلى تقدير فعل واحد منهما يكون فعل الواجب و
ترك المحرم معا محتملا كما ان عدمهما ايضا محتمل بان لا يكون ما اتى به هو الواجب الواقع ولا ريب
ان العاقل يختار الثاني على الاول اذ هو مقتضى الحزم فانه فرض طريقين يقطع بالهلاك
والنفع في احدهما ويحتمل في الاخر حصول الهلاك مع عدم النفع و
النجاة مع النفع وانظر الى انه يختار منهما ولو تنزلنا من الترجيح لقلنا بالمساوات
ترك الواجب لفعل المحرم وقد عرفت ان الاول اسهل بهذا العقل وتنظر كما قررنا

انه لا يجوز التمسك باحاديث الاحتياط لوجوب الجمع واستحبابه لانه موقوف على

كونه مما يكون مندرجا تحت مثل قوله ع خذ بالحائطة وغيره وقد اتضح خلافه فتامل بل
لان المقام من قبيل الاقدام وقد يقال ان الجمع بين العبادتين تشريع محرم اذ لا نعلم بل
بانهما يجبان مع ولم يدل دليل شرعي على جوازه فضلا عن وجوبه او استحبابه و
الجواب فيه هو ان التشريع عبارة عن ادخال ما علم انه ليس من الدين او شك انه
من الدين في الدين والاول كان بتخيير المكلف سبيلا مغايرا لسبيل صاحب الشرع وتعبد الله
تعبد به والثاني كالافتاء بان هذا حكم الله مع انه لا يدري بل هو كذلك في الواقع ام لا
من الظن ان من قطع بوجوب شيء من طريق الشرع عليه وبذل جهده في تحصيل الامتثال
بان ياتي بكل ما يمكن ان يكون مطلوبا منه فاتفق الجمع بين فردين او ازيد مع احتمال
ان يكون كل واحد منهما هو المطلوب من غير ان يكون نفس الجمع مقصودا يتعبد الله تعبدا لا
يصدق عليه فعل التشريع بالمعنى الذي سبق وان فسر بغير ما ذكر فلا بد من بيان حرمته
لو تعبد الجميع والتعبد به فلا بد ان يكون عند المكلف ما هو دليله ولو على سبيل الاحتمال
بان يكون من الافراد المشكوكة فيها النوع من العبادة معلوم من الشرع والذي يظهر
هو كون الجمع موردا للاحتياط فيكون مندرجا تحت ما يدل عليه وانت بعد التامل فيما قلناه
لا يخفى عليك وجه التامل في كونه كذلك فتامل فان قلت لم جعل الشارع حكم المتحير التخيير ولم
يجعله الترك لمجموع الفعلين مع ان فيه فرارا عن تبعات ارتكاب المحرم قلت على تقدير ان يكون
في ترك الواجب الواقع وان لم يكن واجبا علينا تبعة اخروية لا ريب في تحققها مع ترك
مجموع الفعلين واما فعل احدهما فكما يحتمل اشتماله على التبعة اذا كان محرما في الواقع
يحتمل ان يكون خاليا عنها كما اذا كان الواجب في الواقع فالاحوط هو فعل احدهما عند
العقل ولهذا جعل حكم المتحير التخيير على ان في استلزام فعل كل واجب وترك كل محرم للمنفعة
دنيوية كانت او اخروية وكذا ترك الاولى وفعل الثاني للتبعة كذلك مع عدم العلم او
الظن بالواجب والحرام تاملا لان العقل اذا لاحظ كلا منهما من حيث انه يترتب
عليه شيء بحده تعين بحسب الاحتمال العقلي احدهما انه يترتب عليه نفع او ضرر دنيوي او

ثواب وعقاب اخروية سواء علم الوجوب والحرمة ام لا والثاني ما يترتب عليه
شيء مع العلم بها وتحقق كلا القسمين في الخارج هو الظاهر القريب فانا
نجد فرقا ظاهرا بين من يعرف الله ويوحده وان لم يكن بوجوبها عقلا
او نقلا ومن يتجاهر مع الجهل بوجوبه وكذا بين من يترك الاول و
من يترك الثاني وبين من يصوم اول شوال مع الجهل بحرمة صومه و
من ياكل ما هو حرام مع الجهل بحرمته وكذا بين من ينظر في الاول ومن
لم ياكل محرما وربما كان في الاحاديث واشارة الى ما قلناه ولقد رايت
بعض الاتقياء يدخل دارا من لا يجتنب عن الحرام ويضع على بساطه ولا
ياكل ما له والحاصل ان تاثير البعض في النفوس مع العلم والجهل بالوجوب
فالحرمة وعدم تاثير البعض مع الجهل كانه اوضح فاذا تحقق هذا الاختلاف
في هذه النشاة فمن القريب تحققه في النشاة الاخرة فح يمكن ان يكون المحرم
في جميع ما هو من قبيل صلوة الجمعة والظهر والعصر والاتمام الذي لم يرخص
فيه في تركه من هذا القسم الذي لا تبعة في ارتكابه مع الجهل والتردد في
حرمته لا يقال على ما ذكرت يمكن ان يكون الامر المحتمل للوجوب والحرمة من القسم
الثاني الذي لا يترتب على فعله وتركه فائدة او مفسدة مع الجهل بوجوبه وحرمته
فلم قلتم ان الاحتياط في تركه لانا نقول كما لا يمكن ان يكون من هذا القسم يمكن
ان يكون من القسم الاول وهذا الاحتمال يكفي للاحتياط كما ان احتمال ان
يكون فيما نحن فيه من القسم الاول يكفينا للحكم بالتخيير لانا بصدد بيان
التكليف بعد الشك بقي الكلام في المحتمل لغير الوجوب والحرمة وهو اقسام الاول
المحتمل للوجوب والاستحباب وهذا ايضا مورد للاحتياط عقلا ونقلا من
حيث الفعل لان فعله موجب للنفع قطعا وتركه موجب لفوت ذلك النفع قطعا
وللتبعات اللازمة لترك الواجب الواقع احتمالا والعقل يحكم باولوية فعل
ما هو كذلك واما النقل فاحاديث الاحتياط تشهد له واحاديث التوقف التي فيها

التقسيم الى الامور الثلثة تشتمل تركه فان فعله وان لم يكن شبهة قطعا بل هو دائر بين
قسمين من اقسام الحلال البين ولكن تركه شبهة لاحتمال الوجوب وحكم الشبهة رجحان
التوقف وهو في الترك والاجتناب مما يكون بالفعل والارتكاب فالذين قالوا
بوجوب الاحتياط والتوقف المحتمل بين الوجوب والحرمة قالوا بالاولوية ههنا قال
ره في الفوايد الطوسية ولم يقل احد ايضا بوجوب الاحتياط ههنا وان كان مستحسنا حيث
لا يكون الفعل مرددا بين الوجوب والحرمة نعم قد حكموا بوجوبه اذا علم اشتغال الذمة
بعبادة وحصل التخيير في نوعها كالقصر والتمام والظهر والجمعة وصلوة الفريضة في اربع
جهات ونظم كلام المحقق ره في الاصول يدل على خلاف ما ادعاه في الاجماع كما نقلناه
انتهى ثم لا يبقى ان حصول النفع في فعل مثل هذا الامر وفوته في تركه اذا كان قطعيا
يكون التارك له متضررا بفوت النفع مستحقا للذم فيلزم ان يحكم العقل بوجوب
الفعل لا باولويته فقط لانا نقول العقل والنقل جواز تفويت المنافع القطعية و
الا لما كان ههنا مستحب عند العقل والشرع اصلا لثبوت ترتب المنافع على المستحبات
مع الرخصة في تركها نعم المنفعة التي يستلزم فوتها مضرة هي التي يوجب العقل
فالنفل تحصيلها بل دفع المضرة هو الموجب في الحقيقة وهذا يؤيد ما قلنا
من ان فوت النفع اسهل على النفس من حصول الضرر وقد يستدل على وجوب
الفعل عقلا في هذا القسم بان ترك مثل هذا الفعل يحتمل الضرر وكلما يحتمل
الضرر يقبح عند العقل ارتكابه فاذا كان الترك قبيحا كان الفعل واجبا والجواب
عنه لا نم ان الترك محتمل للضرر لانا اذا اريد بالضرر الدنيوي اذ المسئلة انما فرضت
على تقدير عدمه وكذا ان اريد به العقاب لما عرفنا من قبح الامر البيان الواجب
للمكلف بحيث يقطع عذره وان سلمنا الصغرى فالكبرى غير مسلمة بل القدر المسلم هو
اولوية الاجتناب عند هذا الاحتمال وقبح الارتكاب عند القطع بالضرر او الظن
به وان اريد ما يشمل فوت المنفعة فالعقل يحكم بالفوات في ترك بعض الواجبات
ولكنك عرفت ان العقل والنقل قد جوزنا تفويت المنافع الفعلية فضلا عن

المحتملة

المحتملة المحتمل للوجوب والكراهة والاحتياط في الفعل ايضا لان العقل يحكم بان
فعل المكروه المحتمل لو كان له تبعة فهو اسهل من ترك الواجب المحتمل فيكون احاديث
الاحتياط دالة على اولوية الفعل اولى وهو مبنى على اختلاف المذهبين في الاحتياط
الثالث المحتمل للوجوب والاباحة وامره ظاهر ويظهر من حكم هذه الاقسام حكم ما اذا
انضم الى الوجوب مع واحد من الاحكام ثالث كانضمام الاباحة الى الوجوب و
الاستحباب مثلا وكذا يظهر حكم باقي الاقسام كالمحتمل للتحريم والكراهة ولم والاستحباب
الى الاقسام المحتملة العقلية مثلا نقول في المحتمل للاستحباب والكراهة ان الاحتياط
في الترك ان كان فوت المنفعة اسهل عند العقل من حصول المضرة ولو قيل بالعكس
فالعكس وان تساويا فالتخيير ثم اعلم انه قد اختلف اهل العلم في الاحتياط فقيل
بوجوبه وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل قال المحقق في رسالته المعمولة في علم الاصول
المسئلة الثالثة العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه وقال آخرون مع
اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في
الاناء فقد نجس واختلفوا هل تطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفي ما عدا الولوغ
هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث فعلى القائلون بالاحتياط بقوله دع ما يريبك الى
ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم براءتها الا بيقين ولا
يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل
الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مضرة الى ان الزام مشقة لم يدل الشرع
علينا فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية
مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على
الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نعلم اشتغال الذمة مطلقا لا يتم لها الا بما حصل
الاتفاق عليه واشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يق قد اجمعنا على الحكم بنجاسة
الاناء واختلفنا فيما يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع في الطهارة ليزول ما اجمعنا
عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الطهارة انتهى واعترض عليه بان احاديث الاحتياط

قد ادعى تواترها ولو سلم فقد عرفت ان لا مانع من اثبات امثال هذه المسائل باخبار
الآحاد وبان الاثقل اذا كان موردا للاحتياط كيف يكون الامر الزام مشقة لم
يدل عليها الشرع مع وجود روايات الاحتياط على تقدير التسليم يمكن الاكتفاء
بحكم العقل بها انتهى قوله روايات الاحتياط ان لم يكن متواترة فهي اخبار
آحاد محفوفة بالقرينة ولكن دلالتها على ازيد من الرجحان لم تثبت عندي لما
سبق في مبحث الامر مع عدم ذكر الاحتياط في بعض الاحاديث في الموضع الذي
ذكر فيه حديث التاخر وغير ذلك مما سيجيء انشاء الله في آخر الكتاب فالحاصل وايجابه على
النفس وعلى الغير بل لم يدل عليه شرع فهو محل التاملية كما قال المحقق ره واما الاكتفاء بالعقل
فيعلم حاله بعد ذكر الدليل العقلي فاقول قد يستدل على وجوب الاحتياط بالدليل الذي
سبق بادي بتغيير ما وهو ان الاخذ بالاحتياط لا يحتمل الضرر وتركه يحتمل بالضرر والعقل
يحكم بقبح ارتكاب ما يحتمل الضرر وترك ما لا يحتمل الضرر والجواب منع الكبرى
ويمكن الاستدلال ايضا بما هو قريب المأخذ مما ذكر بان يقال العمل بالاحتياط عمل بما
هو راجح فلو لم يعمل به لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح
والجواب عنه هو ان هذا الدليل لو تم لدل على ان كل ما يستحسنه العقل ويعده راجحا
فهو واجب يستحق تاركه الملامة والذم والشناعة وفساده ظاهر بل الحق ان الراجح
منه ما يستحق تاركه الملامة والسخط ومنه ما لا يستحق تاركه ذلك وان لم يكن فعل
الترك مرضيا عند العقل والشرع وليس تجويز ترك المستحب وفعل المكروه شرعا
وعقلا الا لعدم لحوق الذم والعقاب بتاركه لا الاذن اعني الرضا من العقل و
الشرع بهما ثم اعلم ان الفاعل القادر المختار يستحيل ان يصدر عنه ما هو المرجوح
عنده ولكن بعض الاشياء يكون راجحا عند العقل والشرع مرجوحا عند الوهم
والشيطان وبعضها يكون راجحا عند الآخرين مرجوحا عند الاولين فمن غلب
عليه العقل فعل ما هو الراجح عنده ولكن يستحق المدح وغيره ومن غلب عليه
الهوى فعل ما هو الراجح عنده يستحق الذمة وبعض ما الا التفصيل العقلي مرجح الى

فعل الراجح

فعل الراجح ايضا لا الى ترجيح المرجوح ما دام مرجوحا كما يوهمه ظاهر الدليل تمل فتأمل
هذا هو الكلام على قول من يقول بوجوب الاحتياط مطلقا واما على القول المفصل
فنقول ان الحكم ان لم يكن عليه دلالة شرعية اصلا فلا معنى لاشتغال الذمة
به وقد اوضحناه فيما سبق وان كان هناك دليلان متعارضان من غير ترجيح
فيهما متساقطان ويرجع الامر الى عدم الدليل بمعنى عدم دلالة واحد منهما على شيء
بل لا بد من ملاحظة ما دل على حكم ما فيه تعارض ذلك وقد وجدناه التخيير في
العمل باحد النصين وان كان طريق الى الترجيح وكان هو الاحتياط فنقول اولوية
لما عرفت من ان دليل الاحتياط عقلا ونقلا غير ناهض بوجوبه وان تنزلنا عن
ذلك قلنا بالتخيير والتزام ما فيه الاحتياط نعم لو دل دليل كالاجماع مثلا على ان
الذمة مشغولة بامر معين في الواقع وان كان مجهولا عند المكلف وكان
تحصيل البراءة منه منحصرا في العمل بالاحتياط امكن القول بوجوبه وانت يمكنك
بادني تامل تطبيق كلام المحقق على ما قلناه بان يكون قوله لا نم اشتغال الذمة مبنيا
على تقدير عدم الدليل اصلا اذ على هذا التقدير يمكن التمسك باصل البراءة وقوله
بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه اشارة الى انه لو كان هناك دليل على
اشتغال الذمة بامر معين لقلنا بوجوبه وقوله او اشتغالها باحد الامرين اشارة
الى ما دل على التخيير واما قوله ويمكن الخ فتقوية القول المفصل في خصوص مسئلة
الولوغ وغيره وما شابههما لان اشتغال الذمة بالتطهير بالغسل وفاقي وهو يحصل
بامر معين في الواقع ولا نعلم انه السبع او الثلث او غيرهما ويمكن تحصيل يقين
البراءة بالسبع او الثلث للاتفاق على الطهارة بهما ولا نعني عنهما وان لم نعلم
الامر بهما تعيينا فيجب ايهما تحصيلا للبراءة اليقينية وقيل ان قول المحقق ره
يمكن ان يكون اشارة الى الروايات الدالة على عدم نقض اليقين الا بمثله انتهى
ولما كان بازاء روايات الاحتياط روايات دالة على التخيير من دون تعرض
للاحتياط كما سيجيء انشاء الله في بحث التراجيح ورعاية تلك الروايات الدالة على الاحتياط لم

يعلم النهي عنه ذهب جمع الى استحبابه لاحتياط وليس احاديث الاحتياط منحصرة فيما ذكره للطف بل هناك احاديث اخرى ذكرها الشيخ البارع في كتاب القضاء من الوسائل وهي هذه قال امير المؤمنين ع لكميل ابن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وقال الصادق ع في جملة حديث واياك ان تعمل برايك شيئا وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وقال النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك نظرها قلناه بجميع الاقوال الثلاثة وان بعض الافعال والتروك قد يصير واجبا للتوقف الواجب لاجل تحصيل البراءة اليقينية عليه فان سميته بالاحتياط فرهنا حته اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان حاصل هذا السؤال والجواب ان فيه معارضة ومنع ثم معارضة المصنف لما لم يذكر ما ذكرناه من الاحاديث من جملة ادلة السائل توجه على معارضته ما ذكره وتقرير المعارضة مع ملاحظة ما ذكرناه هو ان الله امرنا بالاحتياط مطلقا وعاما مبينا وخاصا من غيرنا في بين مطلقة ومقيدة وعامة وخاصة فيجب بمقتضى امره العمل به مطلقا وعاما ومورده انما هو الامر المشتبه سواء كان سبب الاشتباه عدم النص او عدم حجية من حجية الاصل النقيين المتعارضين سوى حصول الاحتياط بالعمل باحدهما اذا كان حكم الله فيما لا نص فيه العمل بالاحتياط فقد يحصل بالفعل كما في المحتمل للوجوب وغيره سوى التحريم وقد يحصل بالترك كما في المحتمل للتحريم فلا يكون حكم الاباحة التي مقتضاها جواز العمل بالفعل والترك كما ادعيتم ولا يرد على هذا التقرير ما ذكره المصنف ره من ان ما ذكره السائل وان ثبت وجوب الاحتياط فيه غير ما نحن فيه وان مع حضور الامام ع لا منع للعمل بالاصل والجواب هو منع دلالة تلك الاحاديث على ذلك اذ بين الرجحان فلا مانع على هذا من كون بعض افراد الاحتياط واجبا **قوله** وثانيا منا نسلم عدمه آه **اقول** قد عرفت ان دليل العقل يحكم ببراءة ذمة المكلف مما لا يبلغ اليه النص فيه فانهم ع قالوا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بعينه حتى تصل الحكم النهي عنه وكل ما حجب علمه موضوع والناس في سعة ما لم يعلموا وغيرها لك من دون تقييد بزمان الحضور والغيبة والتمكن من الوصول الى حضرتهم ع وعدمه فالظاهر جواز العمل

جواز العمل بالاصل مع تمكن الرجوع الى الائمة ع وسؤال عنهم ثم لان العمل بالاصل مع حضورهم وتمكن سؤالهم بمنزلة العمل بالاصل بعد الزمان ... التفحص والتفتيش عن النص ... جايز بالاجماع منه

بهذه الاصل لكل مكلف في كل زمان الا ان يعلم ان الحكم ناقلا عن الاصل ومقتضاه والذمة مشغولة به ولكن لم يصل اليه حجب السؤال والفحص على كل مكلف عن كل ما يمكن ان يصدر عنه في جميع عمره من الافعال والتروك فنقول بجواز العمل بالاصل في مجموع زمان الفحص الى ان يظهر الناقل عنه نعم التوقف في بعض الافعال والتروك الى تمام زمان الفحص ثم العمل بما ظهر من الفحص هو الاولى ودعوى الاجماع المعتبر في امثال هذه المسائل حالها غير خفية **قوله** فان اشتغال الذمة آه **اقول** قد عرفت ان عدم اشتغال الذمة يقيني ولا يزول الا بالتاخير الى ذهاب الحمرة وكذا عدم جواز الافطار **قوله** وثانيا بان الافطار آه **اقول** قد سبق ان خصوص هذا المورد مما يجب فيه الاحتياط **قوله** ولكن ورد فيه نصان آه **اقول** قد ظهر وسيظهر ان شاء الله تعالى ان الاحتياط في هذا القسم ايضا ليس واجبا على الاطلاق **قوله** وثانيا بانه معارض آه **اقول** انا قد امرنا بالاحتياط حقه وبالتوقف احرى وخيرنا وجوزنا فعل كل شيء او تركه مع عدم النص وعدم الترجيح ومن نظر الى المجموع وقصد الجميع لا يشك في عدم تعين الاحتياط كما ادعاه المعترض ويجيء جملة من الاحاديث وسيظهر انه حلية الحق ثم انك قد عرفت ان ترك المحتمل للحرمة وفعل المحتمل للوجوب كلاهما مورد للاحتياط فيكون التوقف بالمعنى المذكور حصة من الاحتياط وان لم يكن هو هو بعينه فمن قال بان الاحتياط منحصر في الثاني وان التوقف مغاير للاحتياط فلعله سهى وغفل **قوله** ورابعا آه فيه ما لا يخفى **قوله** وخامسا آه **اقول** مجمل مستحسن وما يستفاد من الصحيحة قول فصل وشاهد عدل **قوله** احدهما ما مر آه وفيه ما مر فراجع **قوله** وثانيهما ان لا يتضرر آه **اقول** انت تعلم ان التمسك بالبراءة بالنسبة الى المكلف ليس مرجحه الا عدم الالزام للمكلف لفعل شيء او تركه وكونه مخيرا في اختيار ما شاء منهما الى ان يبلغه دليل يقطع عذره ويتم به الحجة عليه ولو كان لزوم تقليد المجتهد المفتي ما حدها عليه بالنسبة الى المفتي ليس الا عدم حكمه على الواقع وعدم عثوره على ما يدل على اشتغال ذمة المستفتي

المستفتي بشيء ولازم ذلك جواز كل منهما للمستفتي ثم مع ملاحظة المفتي لقوله ع ما حجب علمه فهو موضوع واشباهه يفتي بالاباحة الشرعية فعلى هذا نقول لا شك في قبح الاضرار عقلا وشرعا اذا لم يكن له جهة محسنة كالقصاص مثلا وانما الكلام في لزوم جبرانه على المكلف وفي مقدار الجبران فان كان عليهما او على الاول دليل معتبر فلا يجوز التمسك بالاصل اذ لا اعتداد بالاصل مع الناقل والا فحكم الاصل جار وعلى المضر الندم وعلى المتضرر الصبر والاحتساب اما مجرد احتمال ان يكون ما نحن فيه مندرجا تحت قوله ع لا ضرر ولا ضرار او مندرجا تحت حكم ما دل على حكم من اتلف مال الغير فلا يكفي لعدم امضاء حكم الاصل الذي دل على حجيته العقل والنقل **قوله** وقد عرفت ان شرط التمسك آه **اقول** ما نعرف شرطا الا عدم وصول النص اما مطلقا او بعد التفحص اللازم الى المكلف واما لزوم كون الواقعة غير منصوصة في الواقع فكلا وعدم الوصول والانحصار يجده كل مكلف ويعلمه من نفسه نعم لو كانت الواقعة مما يعم البلوى فمع الفحص وعدم وجدان النص يحصل الظن وان شئت فالعلم العادي بان حكم الواقعة موافق لمقتضى الاصل كما تقدم في قول المصنف ره ايضا **قوله** بل يحصل القطع آه **اقول** لا بد من ملاحظة ما يحصل به القطع اذ من قطع بحرمة الاضرار اذا كان ظلما ولازمه العقاب ولا نقطع بالامر الدائر بين العقاب والضمان والظن مع ملاحظة الحديث المتقدم الحكم بلزوم الجبران والتوام المضاد لما يحكم به اهل الخبرة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع ثم الصلح او اداء المستقر تحصيلا ليقين البراءة **قوله** اذ الضار آه **اقول** ان علم انه صار مسببا لاتلاف مال المحترم اعني ما يجب على المتلف عوضه فالامر واضح ولكنه من اين علم لان مجرد الاحتمال الذي سبق في اول كلام المصنف لا يصير سببا لهذا العلم وان علم انه صار سببا لاتلاف هو محرم فلا يصير هذا العلم سببا للعلم باشتغال الذمة **قوله** اشتغال الذمة آه **اقول** المركوز في الطبايع وحكم العقول بالاشتغال ان جاز لاجل الحكم بالاشتغال شرعا فلا كلام والا فلا ثمرة له فيما نحن فيه **قوله**

بالاصل فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي للضار ان يحصل العلم ببراءة ذمته بالصلح والمضر الكف عن تعيين الحكم لان جواز التمسك باصالة البراءة والحال هذه غير معلوم وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت ولم ذاك قال لان رسول الله ص اتى الناس بما اكتفوا به على عهده ويكتفون به من بعده الى يوم القيامة فان قلت هذه الرواية لا تدل على حكم ما اذا حصل الفرد يدل على غيره ليم قلت لا ثم فانا ندعي انه ليس باخلا بالامر فيما لا تعلمون فان قبح تكليف الغافل معلوم ويقوم عينه ما حجب علمه عن العباد معلوم وباحته مالم يرد فيه نهي معلوم للاخبار المذكورة والموضوعة كذلك اذ تكون التكليف مع تكليف الغافل غير معلوم اذ الضار يعلم انه صار سببا لاتلاف مال المحترم واشتغال الذمة في الجملة مما هو مركوز في الطبايع وكذا الكلام في كونه مما يحجب علمه عن العباد وعلم يرد فيه نهي فالتحاق انه لا يكون الامر المتمسك فيه بالاصل جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك به لو وقع الاختلاف في صلوة انها تسعة اجزاء او اكثر او اقل فنفي الزايد على هذا القياس منه

بل كل نص آه **اقول** ان كان النص في مقام بيان الواجب فلظم ما افاده ره والا فكم من نص بين فيه بعض الاجزاء او بعض الشروط او بعض الموانع **قوله** وبعد التامل يظهر آه **اقول** قد يكون بعض الوجودات مستلزما لعدم البعض الاخر وبالعكس فيعبر عن كل منهما بالاخر فنقول فيما ذكره المصنف مثلا ان هناك اسبابا يمكن ان يقتضي كل منها المسبب منفردا وان لا يقتضي بل يقتضي المجموع سببا واحدا لكونها اسبابا شرعية لا علامة ولازم الاول اعني الاستقلال عدم الانضمام بعض الاسباب الى البعض ليتم به الاقتضاء ولازم الثاني الانضمام فعبر عن اللازم الثاني بالتداخل وعن اللازم الاول بعدم التداخل واريد من عدم التداخل ملزومه الذي هو امر وجودي ومقتض لوجودات متعددة ومن لا يتامل يتوهم ان قولهم عدم التداخل مثل قولهم عدم زيد وعدم بكر هذا حاصل ما افاده ره والمهم ان يلاحظ ان الاصل في امثال هذه المواضع اي شيء اريد به وبعد وضوح المراد ينبغي التامل في دعوى الاصالة بل هي حقة ام باطلة فنقول قال الاستاد الوحيد في شرح الدروس وما يقال ايضا ان الاصل عدم التداخل خال عن التحصيل ولما كانت النسخة مغلوطة لم انقل عبارته ره وحاصله ان المراد بالاصل هنا اما الظاهر واما الاستصحاب واما الغالب والكثرة وحمل عدم التداخل على جميع خلاف الظاهر بل خلاف الواقع **قوله** والتمهيد الاول في القواعد استعمل آه **اقول** قد علمت ان الشهيد الثاني قدس سره في التمهيد حصر ما يطلق عليه الاصل في الاصطلاح في المعاني الاربعة المتقدمة والظاهر ان المعاني الاربعة عشر التي تقدمت غير خارجة عن تلك الاربعة اذا اريد بالراجح ما يشمل اليقين فينبغي التامل فيما قاله في عد ليظهر ان كل اصل مذكور فيه اي معنى اريد به من تلك المعاني ثم النظر في انه هل هو مطابق للواقع ام لا فنحن نذكر واحدا واحدا فنقول ذكر المصنف ره تسعة عشر موضعا استعمل لفظ الاصل فيها الاول قال ره الفائدة الخامسة الاصل ان كلا من الواجب

لفظ الاصل في مواضع منها صحيح ومنها لا يظهر لي وجه قال الاصل عدم اجزاء كل من الواجب في التدبع على الاخر وقال الاصل ان النية فعل المكلف ولا اثر لنية غيره فيه وقال الاصل عدم بلوغ الماء كرا وقال فيما تعارض الاصل ان يكون المامور في صلوة وشك في كل الامام ركعها او رفعها ولكن ونية ثانيا بالاحتياط وقال الاصل صحة البيع وقال الاصل عدم القبض تصحيح بعض البيع وقال الاصل عدم معرفة الشرع بصيغة البيع وقال الاصل وقد تعارض الاصل والظاهر وقال الاصل عدم تقدم الاسلام وقال الاصل عدم صحة العقد وقال الاصل عدم العلة وقال الاصل في اللفظ الحمل على الحقيقة وقال الاصل يقتضي تقديم قول الحالف ... وقال الاصل عدم تحمل الاسلام عن غيره ما لم يثبت ...

والندب لا يجزي عن صاحبه لتغاير الجهتين وقد يتخلف هذا الاصل في
مواضع منها اجزاء الواجب عن الندب في صلوة الاحتياط التي يظهر الغناء عنها
وكذا لو صام يوما بنية القضاء عن رمضان فتبين انه لم يكن قد صام فانه
يحتسب على ذلك ثواب الندب واما اجزاء الندب عن الواجب ففي مواضع منها
صوم يوم الشك ثم عدد مواضع اخرى اقول يظهر من كلامه ان المكلف لو نوى
الوجه الوجوب في فعل ليس هو واجبا عليه في الواقع بل مندوبا او نوى الندب
في فعل ليس مندوبا في الواقع بل واجبا لكان هذا الفعل المنوي لغوا الا ان
يكون مندوبا يترتب عليه ثواب المندوب في الصورة الاولى وواجبا يترتب عليه
ما يترتب على الواجب من الثواب على الفعل واسقاط القضاء والعقاب واللوم
في الثانية ولعل الوجه فيه هو ان قوله ع انما لكل امرء ما نوى يقتضي ان يقع كل
فعل على الفعل الوجه الذي نواه المكلف ومثل هذا الفعل في الصورة الاولى
وقع على وجه الوجوب ولكنه لم يكن واجبا في الواقع لم يكن الوجوب الذي
نواه المكلف مطابقا للواقع بل هو وجوب اختراعي للمكلف ولما لم ينو الندب
لم يقع مندوبا وان كان في الواقع مندوبا فلا بد ان يقصد المكلف في كل فعل
الوجه الواقع له من الوجوب وغيره حتى يترتب الاثر واذا لم ينوه كذلك لا يترتب
عليه الاثر فيكون لغوا بلا ثمرة فكيف يكون مجزيا عما هو ثابت على ذمة المكلف فظهر
من هذا ان مراده من الاصل القاعدة المستفادة من الحديث وامثاله ويمكن
ان يكون مراده الراجح لكون الغالب عدم صحة الفعل اذا نوى لا على الوجه الواقع
فاذا لم يكن صحيحا كيف يترتب عليه الثواب وغيره واما الاصل بمعنى الدليل فعدم
ارادته ظ واما بمعنى الاستصحاب فليس هناك عدم معلوم حتى يستصحب عند
الشك لان عدم الاجزاء والاجزاء امران حادثان بعد الشرع يعلمان من
جهته والحق ان الحديث لا يدل على ما قلناه بل الظ منه ان كل فعل قصد به الله تعالى
فهو لله تعالى وما قصد به الرياء فهو للرياء يعني يترتب عليه ما يترتب على الرياء وان دعوى

عدم صحة

عدم صحة الفعل اذا لم يقصد وجه الواقع غير مسموعة الا بدليل وشاهد
فضلا عن دعوى الغلبة والدلايل التي استدلوا بها على اعتبار الوجه
في نفسه الثاني قال ره القاعدة الثلاثون الاصل ان النية فعل المكلف و
ولا تؤثر نية غيره وتجوز النية عن غير المباشر في الصبي غير المميز والمجنون
اذا حج بهما الولي وقد يؤثر نية الانسان في فعل المكلف ولم صور منها ان
يأخذ الامام الزكوة قهرا من الممتنع فيمتنع ان تعرى عن النية فيمكن ان يقع
بنية الامام ع وان كان الواقع المكلف اقول الفاعل القادر المختار
اذا كان عاقلا بالغا وتحقق سائر شرائط التكليف لا يمكن ان يفعل او يترك
من غير قصد وارادة لما يصدر منه ثم لما اعتبر الشارع في العبادات القربة صارت
النية هو هذا القصد تقربا الى الله تعالى ولا معنى القصد شخص لفعل شخص
اخر فيكون النية فعلا للمكلف هو الامر المقطوع به فيكون الاصل بمعنى
الراجح الشامل للقطع والصبي والمجنون ليسا مكلفين وفعلهما الى الولي
المكلف كبنيته بيده ورجله اليه فلا بد له في فعله الذي كلف به وهو الحج بهما
من النية وتوليها فلا حج حجة الاسلام مثلا ليس نية لهما وانما هو تلقين
لصورة النية ولسانهما بمنزلة جارحة منه والمحل الفاعل في الحقيقة هو الولي
وهما الثان لفعله ونية امر قلبي قائم به فهذه الصورة ليست خارجة عن
الاصل واما المكلف الممتنع والدافع للزكوة فان صار بحيث ان يقع عنه القصد
لاجل القهر او كان بحيث لم يتقرب بفعله الى الله تعالى فليس دفعه عبادة واداء
للزكوة من حيث هي عبادة وعدم وجوب الدفع عليه مرة اخرى غير مستلزم
لان يكون الدفع عبادة محتاجة الى النية حتى يقال انها لا يجوز ان تعرى عن النية
فنية الامام ع وقصده الدفع عمن لا قصد له ولا تقرب له تقربا الى الله تعالى
اثر في فعل هذا المقهور والحاصل ان الزكوة لها حيثيتان الاولى كون
دفعها عبادة يقصد بها التقرب والثانية كونها دينا لازم الاداء وعلى

الاول مشروطة بالنية ويمتنع ان تعرى عنها واما الثاني فلا ولا دليل على
كون دفع المقهور عبادة حتى يحتاج الى النية بل لما لم يقصد التقرب لم يكن عبادة
ولما وصل المال الى الفقير لم يجب الاعادة فاتضح ان كون هذه الصورة ايضا خارجة
عن هذا الاصل لا وجه له ظاهرا ثم ذكر صورة اخرى فراجع حتى تظهر حالها ايضا
الثالث قال ره القاعدة الثالثة قاعدة اليقين وهي البناء على الاصل وهو استصحاب
ما سبق ثم قال من فروعها طهارة الماء لو شك في نجاسته ونجاسته لو وقعت
فيه نجاسة وشك في بلوغه الكرية لان الاصل عدم بلوغها اقول قد سبق ما يعلم
منه ما في هذا التفريع الرابع قال ره وقد يتعارض الاصلان الى اخر ما نقله
المصنف ره اقول قال الشهيد الثاني ره في التمهيد ومنها يعني من فروع قاعدة
تعارض الاصلين اذا ادرك الامام ع في الركوع فكبر وركع معه وشك هل ادرك
الامام قبل ركوعه ام بعده والمذهب انه لا يعتد له بتلك الركعة لان الاصل عدم
الادراك والصحيح انه معارض باصالة بقاء الامام في الركوع اقول فظهر ان المراد
بالاصل هنا الاستصحاب الخامس والسادس والسابع قال ره بعد ما نقله
المصنف ره من قوله وقد يتعارض الاصلان اه وكالشك في بقاء العبد الغائب
فيجب فطرته اولا ويجوز عتقه في الكفارة اولا والاصح ترجيح البقاء على الاصل
البراءة وكاختلاف الراهن والمرتهن في تخمير العصير عند الراهن او بعده
لا رادة المرتهن فسخ البيع المشروط به فالاصل صحة البيع والاصل عدم القبض
الصحيح لكن الاول اقوى لتأيده بالظ من صحة القبض وكذا لو اختلف البايع
والمشتري في تغير المبيع وهو مما يحتمل تغيره فالاصل عدم معرفة المشتري بهذه الصفة
التي هو عليها الان فان حاصل دعوى البايع ان المشتري علمه على هذه الصفة و
تأيد هذا باصالة عدم وجوب الثمن على المشتري الا بما يوافق علمه ويقوي اذا
كان دعوى المشتري حدوث العيب في المبيع بعد الرؤية لان الاصل على عدم
تقدم العيب على الزمان الذي يدعي المشتري حدوثه فيما لو ادعى المشتري تقدمه

والاصل عدم تغير وصحة البيع

على صفة

على صفة كمال حال الرؤية كالسمن والصنعة وهي مفقودة الان وادعى البايع
اشتماله عليها فانه ترجح قول البايع لاصالة عدم تلك الصفة وقال الشهيد الثاني
في التمهيد وقولهم الاصل في البيع اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة اي
القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات وحكم المسلم بالذات اللزوم وصحة
تصرفه لانه وضع البيع شرعا لنقل ما لكل من المتبايعين الى الاخر وبناء فعل المسلم
من حيث هو مسلم على الصحة وذلك لا ينافي نقضه بدليل خارجي كوضع الخيار
في البيع وعروض مبطل لفعل المسلم اقول ان كان مراده بالاصل في قوله الاصل
صحة البيع القاعدة بناء على انه من تصرفات المسلم وبناء فعله على الصحة فنقول
الذي يدل عليه الدليل هو ان المسلم اذا فعل فعلا يمكن ان يكون له وجه صحيح
عند الله وان يكون على خلاف الشرع فاللازم ان نحمله على الاول مثلا اذا
دخل العالم على الظالم فيمكن ان يكون دخوله لاجل تحصيل الدنيا منه وان
يكون لتخليص مؤمن من يده ولو بعد حين فنحمله على الثاني ونكذب سمعنا
وبصرنا ما نجده اليه سبيلا واما ان الافعال التي يشترط فيها العلم والالتفات ويكون
صدوره جهلا او غفلة فلزوم حملها على انها صدرت من العلم والذكر لا
من الجهل والغفلة غير مسلم لا بد له من دليل ولا يحضر في الان دليله وان كان
مراده ان البيع اذا وقع صحيحا ثم شك في عروض مبطل فالاصل بقاء الصحة يرجع
الى الاستصحاب وظاهر ان المثال ليس منه واما قوله ره الاصل عدم القبض
الصحيح فان اراد ان القاعدة كذا فلا بد من بيانه وان اراد ان الراجح كذا
فالمسلم هو ان عدم القبض حادثا هو المعلوم واما بعد وجود القبض فكون
عدم الصحيح منه اصلا دون عدم الفاسد لا يظهر له اصل بل الظ ان الاصل والظ المعلوم
هو عدم القبض الفاسد لان الاصل صحة افعال المسلم واما عدم معرفة المشتري
بصفة المبيع فالاصل فيه بمعنى الراجح لان علم الانسان مسبوق بالجهل البسيط
قطعا الا من بحدث طينته بالعلم الناشي قال ره وقد يتعارض الاصل والظ فيع

لكون القبض

عدم صحة

وجيع احدهما وجهان وصورة كثيرة كغسالة الحمام ووجه الاصحاب فيها الظ بعني النجاسة ثم ذكر صورا اخرى اقول الاصل الغارض للظ قد يكون بمعنى الاستصحاب وقد يكون المراد منه غيره فلا بد من كل موضع ان يتامل ويحمل على ما هو الظ منه التاسع قال ره الاصل في اللفظ يحمل على الحقيقة الواحدة فالمجاز والمشترك لدليل اقول المراد بالاصل هنا الظ العاشر قال ره الاصل في الكلام الحقيقة اقول هذا ايض كسابقه الحادي عشر قال ره قاعدة الاصل قد يقتضي قصر الحكم على مدلول اللفظ وانه لا يتعدى الى غيره لو لا الا في مواضع منها العتق في الانتقاص لا في الاشخاص الا على مذهب الشيخ فالسراية الى الجملة العفو عن بعض الشقص في الشفعة على احتمال وعن بعض القصاص في النفس على وجه وذكر غيره الى ايض اقول الاصل هنا بمعنى الظ الراجح لان مبنى الكلام الى عدم السراية الثاني عشر قال ره الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم ياذن له فيه الا في مواضع تحمل الولي عن الميت قضاء الصلوة والقيام وتحمل الامام القراءة عن الماموم ثم قال وتحمل في زكوة الفطر عن الزوجة وواجب النفقة والمملوك بناء على ملاقاة الوجوب لهؤلاء اولا والتحمل عنهم بعده ثم قال ره وتحمل الاب المتزوج ولده الصغير المهر في ماله اقول الظ منه على ما في النسخة التي هي عندي ان يكون المستثنى في قوله باذن غايته الى الغير اذا عرفت هذا فنقول الاصل الاولي المعلوم المقطوع به اذ القاعدة المستفادة من العقل انه لا يجوز لاحد ان يفعل فعلا كلف به غيره عوضا عن ذلك بحيث يترتب عليه الاثر من الثواب وعدم العقاب وبراءة الذمة الا ان يجوز الشارع المكلف بهذا التحمل سواء كان تجويزه في ضمن الايجاب والالزام او في ضمن غيره لان مقتضى التكليف اتيان المكلف بالفعل بنفسه فقد اذن الشارع وجوز التحمل في مواضع كان يصلي الولي في الميت فيثاب بفعله الميت وقس عليه تحمل الزكاة والمهر ولا شك ان اذن الغير وعدم اذنه لا مدخل له في جواز التحمل وعدم جوازه فحمل عبارة الشهيد ره على هنا

المعنى

المعنى غير جايز لان المواضع التي ذكرها ده ليست مما جاز فيه التحمل مع عدم اذن الشارع نعم في ما لم ياذن فيه الميت والزوجة وغيرها والولد الصغير وبالجملة ان اراد من العبادة ظاهرها فيكون قوله الا في مواضع وفي موضع لكن في كون ما ذكره اصلا تامل وهو مطالب بالبيان وكذا ان اراد بالاصل القاعدة المستفادة من الشرع وان اراد ما قلناه فالعبادة قاصرة عنه بل لا ربط لها به ويمكن ان يكون مراده ده بالاصل الغالب الكثير لانه احد معانيه كما قاله الاستاد الوحيد في شرح س فيكون المعنى ان الغالب من مواضع التحمل عدم جوازه مع عدم الاذن من المتحمل عنه ولكن في مواضع قليلة دفع التحمل من غير اذن فالموضع المشتبه يحمل على الغالب وصدق هذه الدعوى انما يعلم بعد تفحص المواضع وتحقق الغلبة كما ادعاه ولكونها ذا فائت خلام فصيد توها فانا نقول ما قالت خدام الثالث عشر قال قاعدة الاصل ان كل واحد لا يملك اجبار غيره الا في مواضع اجبار السيد رقيقه على النكاح وليس لرقيقه اجباره عند دالاب والجد محمل للصغيرة والمجنونة الكبيرة اذا كان النكاح اصلا له لظهوره الاصل الى اصالة عدم الحادث ويمكن ان يكون المراد منه الغالب ايض لان ملك الاجبار قليل بالنسبة الى عدمه الرابع عشر قال ره قاعدة الاصل ان الاحكام الشرعية المنوطة تتاد تباطروفي نسخة ان تناط بحصول تمام المسمى كالحمل فانه علق عليه وضع العدة فيشترط خروجه بتمامه الى اخر كلامه اقول المراد بالاصل هنا الظ اذ الظ ان يكون حصول البعض معنى مجازيا للفظ الخامس عشر قاعدة قال ره الاصل في الاسباب عدم تداخلها وقد استثني منها مواضع اقول قد نقلناه عن شرح دروس كلاما على هذا الاصل السادس عشر قال ره الاصل في البيع اللزوم وكذا في سائر العقود وقد يخرج عن الاصل في مواضع لعلل خارجة فالبيع يخرج الى الفسخ والانفساخ باموره منها اقسام الخيار المشهورة ثم انه ره قسم سائر العقود الى ما هو لازم من طرفيه والى ما هو جائز من طرفيه والى غير ذلك اقول

والصغير مطو والجنون م

امارة التوقان او برجاء الشفاء المستند الى الاطباء اه ما قال اقول مرجع هذا م

للمسميات لا رتباطه لظ

الاصل هنا بمعنى القاعدة كما نقلناه من بعض القواعد السابع عشر قال قاعدة الاصل في العقود الحلول بمعنى حلول العوضين اقول يمكن ان يكون المراد بالاصل هنا ايضا القاعدة بمعنى ان الذي وضع عليه العقد هو ان يترتب عليه اثره ومطلوب الشارع في الاغلب حصوله عاجلا الثامن عشر قال ره قاعدة الاصل في الميراث النسبي التولد ثم ان للاشتحقاق يترتب عليه طبقات الارث وفي الميراث السببي الانعام بالعتق ام الفحام او الولاية والنسب مقدم لانه منعم لانه اصل الوجود ثم العتق لانه اصل في وجود المعتق للنفس ثم الضامن لانه منعم خاص ثم الامام ع اقول الظ ان المراد بالاصل هنا ليس احد المعاني الاربعة بل غرضه ان العلة التي من اجلها شرع الميراث النسبي التولد والتي من اجلها شرع السببي الانعام وكل من العلتين له فروع تترتب عليه وينضم الى كل منهما ضمايم تختلف لاجلها الحكم وهما مضبوطتان في جميع الكتب فان شئت التفصيل فلاحظ طبقات الارث النسبي والسببي واختلافها مع تحقق معنى التوليد والانعام في الجميع التاسع عشر قال ره قاعدة الاصل في هيئة المستحب ان يكون متجهة لامتناع زيادة الوصف على الاصل وقد تخولف في مواضع وذكر بعض المواضع اقول ليس الامتناع بمعناه الاصطلاحي اعني الامتناع الذاتي او العادي اذ التخلف في الاول مح فلا يتعقل قوله وقد خولف وفي الثاني لا بد ان يكون تلك المواضع معجزة خارجة للعادة بل المراد بالامتناع هو ان العقل يابى في بادي النظر عن زيادة الوصف على الاصل لعدم عثوره عليها الا نادرا فكانه جعل عدم الزيادة واجبا بحسب العادة فاطلق على نقيضه الامتناع فيكون الاصل بمعنى الراجح قوله الاصل في البيع اللزوم ليس له وجه لان البيع ما يعم اقسام البيع اقول لعله ره من هذا القول هو ان اللزوم حكم لعرض اللازم للطبايع فان ماهيات قد يتغير بالقاسر ثم اذا زال عاد الشيء على الحالة الطبيعية الاصلية كذلك الاستفادة بالنسبة الى العناصر فلما كانت المصلحة الباعثة على شرع البيع وهو نقل المال مقتضية لان يكون على صفة

بلغ ٤٢

خيار المجلس مثلا قوله الاصل في البيع اللزوم ليس له وجه لان البيع مع خيار المجلس ما يعم اقسام البيع وهكذا والغرض نقل جملة من مواضع استعمال الاصل ان تتحرى نفسك لتتخذ ذهنك وتحقيق الاصل على هذا الوجه مما لا تجده في غير هذه الرسالة والله اعلم منه

اللزوم

اللزوم قال الاصل في البيع اللزوم وكلامنا في هذا ان يعرضه الخيار والذي هو بمنزلة الصفة القسرية فائدة هذا الاصل احتياج ما هو كذلك الى الدليل دون اللزوم الذي هو اللازم وكان في عبارة الشهيد ره اشارة الى ما قلناه فتذكر قوله والظ ان الفقهاء اه اقول قد مر ما يستفاد منه شرح هذا الكلام ونزيد بيانا ونقول لا يخفى ان نفي الحكم الواقع مما لا فائدة للفقيه فيه من حيث هو هو لان الفقيه يعلم ليعمل واما العلم بثبوت الاشياء او انتفائها في نفسها لا سيما احكام افعال المكلفين فان كان فيه فطبيعة لعلم فهو وظيفة علم اخر وعلى هذا من يستدل بهذه الطريقة على نفي الحكم في الواقع انما يستدل به لاثبات براءة الذمة وعدم التكليف اللازم لهذا النفي اذ لا تكليف حيث لا حكم فان استدل ثانيا بالبراءة الاصلية على العدم يكون الغرض اقامة الادلة على مدلول واحد وهي مطلوبة في بعض المطالب وان عكس فاستدل على الاول العدم اولا ثم على النفي فان كان الثاني على العدم ايض وتوسط النفي للانتقال الى اللازم فيصح كالاول والا فلا ثم انت اذا فتشت وجدت مرجع هذا القسم والبراءة الاصلية الى عدم وجدان الدليل لكنهم اختلفوا فمنهم من يقول بعدم الملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود ومنهم من يدعيها فاحد يقول لم اجد الدليل فلا تكليف والاخر يقول لم اجد فلا دليل في الواقع فلا تكليف وقد اعترف المصنف ده بان القسم الرابع من اقسام اصالة البراءة وقال في القسم الثالث بعد ما فرق بينه وبين الثاني لم يفرق جماعة بينهما فعدوهما واحدا فليثبت المصنف يعدها الجميع واحدا ويتكلم عليه وحاصل ان اصالة العدم هي التي يدور عليها رحى الاقسام الاربعة بل الخمسة لان مرجع الاستصحاب في عموم اصالة عدم تجدد الرافع والغاية كما سيظهر انشاء الله تعالى قوله الثاني دواه اقول هذا الاصل هو العمدة من الادلة بعد الكتاب والسنة بل ما يثبت به من الاحكام الفرعية النظرية اكثر مما يثبت بالكتاب فاقدم مقدمات ثم اشرع في شرح ما افاده المصنف

القسم الرابع ... الاكثر ... يقول بعض ... الاربع ... الزايد ... القسم ... والحاصل ... عليه ... ثم اذكر ما هو الحق ... شرعي لا ... ثبوت ... براءة الذمة ... الاصل اذا كان ... التمسك بعدم الدليل ... فيجب ... انه لو كان هناك دليل لظفر به ... فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال ... وكلامه في غاية الجودة ... التمسك بهذه الطريقة ... الى المقدمتين المذكورتين ... مع استحالة ... قال الفركوي ويرجع هذا الى اصالة البراءة ... تنظر الى الحكم الواقع ... التكليف ... فلذا اعتنا ... المدرك ... اولا وقد عرفت ... انه لا دليل ... ببركات الائمة الهدى عليهم السلام ... اذ الله ... عنهم ... التوقف وغير ذلك ... الى دليل منه

[illegible]

المعقد متر الاولى الظ ان كل عاقل اذا رجع وجدانه يجد فى الزمان اللاحق
وجود ما علم بوجوده فى الزمان السابق ارجح عنده من عدمه وان كان مما
يحتمل للامرين حين الملاحظة وبادى النظر والحاصل ان العقل اذا لاحظ
الممكن الموجود الذى من شانه دوام بدوام علته التامة وزوالها بزوالها
فى زمان يكون من المحتمل عنده ان يحدث علة الزوال وهى عدم جزء من
اجزاء العلة التامة فيعدم الممكن اولا يحدث فيبقى بوجود علة الوجود يرجح الوجود
مع ملاحظة تحقق السابق وان كان هو والعدم متساويين فى نظره مع ملاحظة
تساوى حدوث علة العدم وعدم حدوثها فيكون الوجود متيقنا اولا ومشكوكا
فيه مع قطع النظر عن اليقين السابق ثانيا ومظنونا بعد ملاحظة اليقين ثالثا ولا
يجوز لعاقل ان يدعى ان ليس وجود قوة اخرى للعدم فيها عنده مع تساوى احتمالى
ثباتها وعدمه كيف وقد ذهبنا فى بعض العبادة الى ان الاولى وجود دون الثانية ومعلوم
ان هذا الرجحان لابد له من موجب لان وجود كل معلول يدل على وجود علته اجمالا
ليست هى اليقين المتقدمة بنفسه لان ما ثبت جاز ان يدوم وان لا يدوم وفيهم
ان يكون هى كون الاغلب فى افراد الممكن القار ان يستمر وجوده بعد التحقق فيكون
رجحان هذا الممكن الخاص للالحاق بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان
الدوام مؤيدا بعادة او امارة اخرى دالة فيقوى بحسب تلك الامارة
والعادة وقس على الوجود حال العدم اذا كان يقينا مع استمرار العدم
الازلى للممكن الحادث الى وقت ان تتم علته التامة يقينى انتهى وقال العلامة
فى نهاية ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا على الباقى بنفسه لكنه دليل الدليل
على الحكم لما تقدم فى مسئلة الاستصحاب لا من وجود غلبة الظن بما كان
متحققا على حالة وهو دليل من حيث الاجمال على دليل للظن انتهى اقول هذا
كلام فيه اجمال واغلاق واشتباه وتفصيل القول وتحقيق الحق هو انا اذا علمنا
وجود شيء فى زمان او على حالة كعلاقة الزوجية الحاصلة من كلمات صادرة

وما علمنا باحتمال بحران احتمال
خرابها ويقائها متساويين الى
عدمها عندها كثيرة وجود فى بعضهم

عمن هو اهله بالشروط المقررة تتقول فى يوم الجمعة وجدنا العقد ووجدت علة
الزوجية والدليل على ان الزوجية تحصل بعد العقد الصحيح هو الشرع مثلا
فالحكم بان هذا زوج لهذه صادق فى يوم الجمعة وعلة تصديق الفقيه به هو
قول النبى صلعم مثلا متى صدر العقد تحققت العلاقة ثم ان الزوج قال
لزوجته فى يوم السبت حبلك على غاربك وقد دلت الشرع ان لهذه
العلاقة مزيلة فلو دل الخبر على ان هذه اللفظة مما يزيلها تحصل لنا الشك
فى زوال تلك العلاقة لاجل الشك فى ان عدم هذه اللفظة هل هو من اجزاء
علة ثبوت تلك العلاقة ام لا فنقول نفس العلاقة ثابتة فى يوم الجمعة قطعا
لتحقق علتها وان كان من اجزائها عدم تلك اللفظة لانها معدومة فيه كما
هو المفروض وفى يوم السبت لو فرض ثبوتها لكانت ثابتة بما ثبت به فى الجمعة
ولكنا نظن ثبوتها وثبوت علتها فيه ايضا لما نجد من انفسنا وهذا الذى
نجده من انفسنا لابد له من موجب وهو غلبة ما يدوم على ما لا يدوم والحاق
ما لا يعلم حاله بالاغلب وربما انضم اليها كون هذه العلاقة مثلا من افراد
ما يدوم فى الاغلب وليس هناك امر الا احتمال كون يوم الجمعة مثلا شرطا
او كون هذه اللفظة مانعة وبالجملة لما كان عدم الوجود مثلا مستندا
الى عدم علته التامة فيحتمل ان يكون مع العقد امر دفع فى يوم السبت ويحتمل
ان لا يكون كذلك وهذان الاحتمالان لتعارضهما لا يعارضان غلبة الظن الحاصل
للفقيه فهو يحكم يوم السبت ايضا بالزوجية فان سئل عن العلة قال لان النبى صلعم
حكم بتحققها بعد تحقق العقد والشىء يبقى ببقاء علته وينعدم بانعدامها و
البقاء عندى مظنون لم يرتفع باحتمال ان يكون جزءا من العلة منعدما و
كل ما حصل لى ظن يجب على الافتاء بمقتضاه مثال اخر ماء تغير احد اوصافه
بالنجاسة فنقول هو نجس لان النبى صلعم قال مثلا كل ماء طاهر الا ان يتغير
احد اوصافه فيما بالنجاسة فيتنجس فهنا امور وجود النجاسة فى نفس الامر

وثبوتها للماء كذلك وتصديقهما بان هذا الماء نجس مع قطع النظر عن زمان و
حال مثلا وتصديقنا مع ملاحظة احدهما وتقييد الثبوت بواحد منهما و
الافتاء اى اخبار الفقيه لغيره بان الحكم كذلك وعلة الاولين ظاهرة واما
تصديق الفقيه مع قطع النظر عن الزمان والحال وغيرهما فهو سبب عن تصديقه
لقول النبى صلعم ويلزم هذا التصديق بالنجاسة فى الزمان الاول والحال الاولى
ولان نهاية الامر مدخلية الزمان والحال الاولين واما تصديقهما بوجود
وثبوتها للماء فى الزمان والحال الثانيين فنقول فى هذه المرتبة وجود و
ثبوت للتغير مع اعتبار زايل وهو كونها فى هذا الزمان وعلى هذا الحال ايضا
وعلته هو الاستصحاب بمعنى ان الغالب على الظن هو ان النجاسة التى و
جدت وثبتت للماء بعلتها والخبر لاجلها النبى صلعم بها موجودة بعد زوال
التغير وكذا علتها ومقتضى هذا الظن رجحان عدم مدخلية التغير فى اجزاء
العلة وان النبى صلعم قصد الدوام فيكون الحكم الباقى ثابتا بدليله الذى
ثبت به اولا وصار الاستصحاب مصححا لان يفتى الفقيه بالحكم اذ لا يجوز
الافتاء الا مع القطع بدلالة الدليل والظن بها فاذا عرفت هذه الجملة
ظهر لك ما فى كلام العلامة ره فانه فى اول كلامه يصرح بان دليل الحكم الباقى
وما ذكره فى اخر كلامه على ان المعلول الموجود يدل على ان له علة ولازم ذلك
ان يكون للظن الحاصل للمجتهد ببقاء الحكم على ما كان علة ودليل فتامل فى الكلام
واخره حتى يظهر لك حقيقة الامر وقال المحقق ره اذا ثبت حكم فى وقت ثم جاء
وقت ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم
به فى الوقت الثانى الى دلالة كما يفتقر نفيه الى الدلالة حكى عن المفيد ره انه
يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال المرتضى ره لا يحكم باحد
الامرين الا لدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل فى الصلوة فقد اجمعوا على المضى فيها
فاذا راى الماء فى اثناء الصلوة هل يتم فعلها استصحابا للحال الاول ام يستانف

التصديق ره

الصلوة بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال
بالثانى لنا وجوه الاول ان المقتضى للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض
لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته فى الثانى اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت
فانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض
انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه
فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع اقول
لا بد من تطبيق المثال على الدليل لتيضح المراد فالمراد بالحكم ان كان هو ثبوت
الوجوب على المكلف وهو المحكوم به لمضيه فى الصلوة وهو المحكوم عليه كان
المراد بثبوت هذا الحكم ثبوته عند الفقيه اعنى اذعانه بان المضى واجب على المكلف
والمقتضى لنفس ذلك الاذعان اى التصديق بوقوع النسبة الحكمية فى نفس
الواقع مع قطع النظر عن هذا الوقت وذلك الحال هو الاذعان بحجية المجمع
عليه والمقتضى لاذعانه عند عدم رؤية الماء هو ذلك مع ملاحظة ان المجمع عليه
اما المضى مطلقا او عند عدم الرؤية وعلى التقديرين يجب المضى فى هذا الحال وعند
رؤية الماء الاجماع متحقق لم يرتفع ولكن لا ندرى هل هو على المضى مطلقا او على
المضى عند عدم رؤية الماء وكل منهما محتمل فرؤية الماء متحقق لم يرتفع بل هو
التعارض واحتمال كونه قيدا للمجمع عليه حتى يرتفع لاجله الحكم وهو وجوب المضى
يعارضه احتمال عدم كونه قيدا فيرد علينا ان المقتضى للاذعان بوجوب المضى فى
الحال الاول ليس نفس الاجماع بل مع الملاحظة المذكورة وهو لا يثبت عند
رؤية الماء لان عند رؤيته يعرض لنا الشك فى وجود المقتضى وعدمه فلا بد
من ضم امر اخر وهو ان وجوب المضى عند عدم الرؤية لما كان ثابتا قطعا
يحصل الظن بوجوده فى الحال الثانى فى الحاق الشىء بالاعم الاغلب فهذا
الظن يدل على ان الراجح كون الاجماع على وجوب المضى مطلقا لا على مقيدا
وان اراد بالحكم وجوب المضى كان المراد بثبوته هو ثبوت الوجوب على المكلف

للمضى ولا شك ان الاجماع ليس علة لهذا الثبوت بل هو كاشف عن العلة مع
انا لو فرضناه علة لا يتفاوت الحال فنقول ثبت وجوب المضى فى الحال الاول
بالمقتضى وهو الاجماع والمظنون تحقق الاجماع فى الحال ايضا لانا نتكلم على
هذا التقدير اي على تقدير حصول الظن ببقاء كل ما علم وجوده ويرد عليه
ان الذي علمنا بوجوده هو الاجماع اما محتملا لان يكون على وجوب المقتضى
المضى مقيدا بعدم الرؤية ولان يكون مطلقا واما مقيدا بعدم الرؤية ومثل
هذا الاجماع على تقدير القطع بوجوده ليس مقتضيا لثبوت الوجوب فى
الحال الرؤية فضلا عن الظن فليس ما يظن ببقائه هو المقتضى فالظ على هذا
التقدير ايضا ان يق ان وجوب المضى قد علم تحققه فى الواقع بالاجماع ولما
كان المظنون بقاء ما قد علم بوجوده كان المظنون تحقق وجوب المضى فى
الحال الثانى ولا يلزم ذلك ان يكون المقتضى الاجماع غير مقيد بالحال الاول و
الحاصل انه لا بد ان يكون الدليل بحيث يمكن ان يراد منه ثبوت الحكم فى الزمان
الاول والحالة الاولى وان يراد منه ثبوته فيما بعد ذلك الزمان وفى غير
تلك الحالة ايضا حتى يكون المدلول ان فرض تحققه فيما بعد كان الدليل على
تحققه فى متن الواقع هو الدليل الاول من كتاب وسنة او غيرهما المقدمة الثانية
فى بيان ما يجرى فيه الاستصحاب على ما ظهر لي فان كان موافقا للقوم فنعم الوفاق
والا فكل ميسر لما خلق له فاقول ما علم وجوده فى نفسه او بجزم بالنظر والنظر
ان علم في زمان خاص او على حالة خاصة بحيث يكون للزمان والحالة مدخلية
الوجود فمثل هذا لا يجرى فيه الاستصحاب فى الزمان الاخر والحالة الاخرى وكذا
لو علم وجود الشئ فى الزمان الثانى والحالة الثانية اللتين يحتاج الى الاستصحاب
فيهما ومن هذا القسم فى عدم الاحتياج الى الاستصحاب وان امكن اجراؤه
فيه ايضا ما لو علمنا بوجوب شئ معين او اشياء معينة علينا فانه يجب علينا ان
نخرج عن عهدة الامتثال بالقطع او الظن بوجود ذلك الشئ او تلك الاشياء

ان دل الدليل

ان دل دليل على جواز التعويل على الظن فلا يجوز الاكتفاء بالظن لشك
فى الوجود لان تحصيل اليقين بالبراءة ان امكن واجب عند حصول اليقين
باشتغال الذمة سواء قلنا بالاستصحاب وحصول الظن ببقاء ما كان
على ما كان او لم نقل بقيت صور اخرى منها ان يعلم من دليل وجود شئ
فى زمان او على حالة مع احتمال ان يدوم ويزول بانقضاء الزمان و
تغير الحالة وان يدوم مع الانقضاء والتغير ومع احتمال ان يكون له
مزيل وغاية فى الواقع وان لا يكون وعلى التقدير الاول فقد يعلم وجود ما
يحتمل ان يكون غاية ومزيلا وقد لا يعلم ومنها ان يعلم وجوده واستمراره
الى غاية او الى حدوث مزيل ولم يعلم متى هى فما هو وهل حدث ام لا
ومنها ان يعلم وجوده واستمراره الى غاية معلومة او الى حدوث مزيل معلوم
ولم يعلم هل تحققت الغاية وحدوث المزيل ام لا ومنها ما اذا علم وجوده
واستمراره فى الجملة ولم يعلم انه ثابت دائما او فى بعض الاوقات الى غاية او
حدوث ام لا ومنها ما اذا علم وجوده واستمراره ثابت في بعض امر ثم وجد
شئ ولم يعلم هل هو غاية ومزيل ام لا وهل يصدق عليه الغاية والمزيل ام لا
وجميع هذه الصور مشتركة في حصول رجحان البقاء بعد ملاحظة الوجود
المتقدم المتيقن فيمكن لمن تحول على مثل هذا الظن اثبات الحكم بثبوته فى
الزمان الثانى وان جاز اثباته بغيره ايضا من دليل عقلى او نقلى كما سيظهر
انشاء الله تعالى فى المقدمة الثالثة وكلها مشتركة فى ان الشك لو فرض عدم عروضه
فى الزمان الذى عرض له فيه او عند الحال التى فرض عروضه عنده لكنا
قاطعين بالبقاء لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزءا من
اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود
المعلول لما تقرر من ان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزوال انما
هو بعدمها وتفاوت الموجودين فى ان احدهما قطع الوجود فى قطعة قصيرة

من الزمان بحيث لا يصدق على الوجود فيها انه مستمر والاخر قطع
الوجود في قطعة طويلة يصدق على الوجود فيها انه مستمر لا يصير منشاء
للاختلاف حتى يق ان الشك لو لم يعرض فى الثانى لكان هناك شئ موجب
لليقين بخلاف الاول والدليل مثل النص مثلا لا بد ان يكون فى كل
من هذين الشقين محتملا لان يراد منه الدوام بحيث يشمل ما بعد القطعة
الصغيرة والكبيرة وان يراد منه عدم الدوام اعنى اختصاص الوجود بنفس
القطعتين وكذا كلها مشتركة فى ان من عمل بحكم الشك فيها فقد نقض اليقين
بالشك لان المراد باليقين والشك هو اليقين بوجود شئ والشك فيه ايضا
نعم بين الصور فرق ما ولكنه لا يجعل بعض الصور لا نقض فيه اليقين با
ليقين مثلا ان علمنا من الدليل استمرار الحكم الى وجود مزيل وكنا شاكين
فى صدق المزيل على شئ حين علمنا وقطعنا باستمرار الحكم لعدم وجود ما نعلم
او نشك انه المزيل بعده ثم حصل لنا اليقين بوجود ما نشك فى كونه مزيلا فلا
شك فانه يحصل لنا الان من هذا اليقين الذى هو الجزء الاخر من
علة حدوث الشك الشك فى وجود الحكم وعدمه ولو فرضنا حصول
اليقين بكون الشئ مزيلا واليقين بوجوده ايضا لكان المسبب المعلول
اليقين بعدم الحكم ففى هذه الصورة وان كان اليقين من اجزاء علة حدوث
الشك ولكن لو عملنا بمقتضى الشك لصدق علينا انا نقضنا اليقين بالشك
لا باليقين كما انه لو علمنا باستمرار الحكم الى حدوث مزيل معلوم ثم
شككنا فى وجوده فحصل لنا الشك فى وجود الحكم المعلوم المتيقن وحكمنا
بمقتضى الشك لصدق علينا ذلك القول فمن ادعى الفرق فلا بد له من
بيانه المقدمة الثالثة فى نقل ما افاده استاد الكل وحيد العصر فى شرح
اذ هو غاية ما يصل اليه ايدي الافكار فان سنح لى بعض التامل فى كلامه فالمتهم
هو الفكر الفاتر والنظر القاصر فلا بد لى من التامل مرة بعد اخرى وكرة بعد

الشك

اخرى

اخرى فان ظهر عليه بعد ذلك الاعتراض فاقول انجاد قد يكبوا والصارم
قد ينبوا وان ما قلته من جملة ما ورد فى الخبر كى لا تحوا وحى منك لما
توجه قال ره عند شرح كلام الشهيد ره ويجزى ذو الجهات الثلث محتجا القول
بعدم الاجزاء الحقايات الواردة بالمسح بثلثة احجار والحجر الواحد لا يسمى
ثلثة احجار واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعى وبدون المسح
بثلثة احجار لم يعلم المطهر الشرعي وحسنة ابن مغيرة وموثقة ابن يعقوب
لا يخرجان عن الاصل لعدم صحة مستندهما خصوصا مع معارضتهما بالروايات
الاخر الواردة بالمسح بثلثة احجار واصل البراءة بعد ثبوت حكم النجاسة
ووجوب ازالتها لا يبقى حاله اقول وامر الحسنة فما رواه عن ابى الحسن ع قال
قلت له للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ماثمة الحديث واما الموثقة فما رواه عن
ابى عبد الله ع قال قلت لابى عبد الله ع الوضوء الذى افترضه الله على العباد
لمن جاء من الغايط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغايط الحديث ثم قال ره
بعد منع حجية الاستصحاب اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم فى زمان
بوجوده فى زمان سابق عليه وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه
الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت حكم الشرع بنجاسة ثوب او بدن
مثلا فى زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل
اليقين بما يرفعها والثانى مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب فى زمان ففى بعد ذلك
الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه و
بعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل كل من الفريقين بدلايل مذكورة
فى محلها كلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر عند التامل فيها ولم نتعرض لذكرها
ههنا بل نشير الى ما هو الظ عندنا فى هذا الباب فنقول الظ ان الاستصحاب
بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم
الظ حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعى على ان الحكم الفلانى

انقام

بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين فى الواقع بل اشتراطه
لبنى اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراده الى ان يعلم وجود ما
جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك فى وجوده والدليل على حجيته امران الاول
ان ذلك الحكم اما وضعى او اقتضائى او تخييرى ولما كان الاول ايضا عند التحقيق عندهم
يرجع اليهما فينحصر فى الاخرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه
اذا كان امرا او نهيا بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم
يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم
يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا
وهو المط واما على الثانى فالامر كذلك كما لا يخفى والثانى ما ورد فى الروايات
من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذى
ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين فى زمان فينبغى ان
لا ينقض فى زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظ ان المراد
من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض والمراد بالتعارض ان يكون
شئ يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم فى زمان ليس
مما يوجب حصوله فى زمان اخر لولا عروض شك وهو ظ فان قلت هل الشك فى منه غفر
كون شئ مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك فى وجود المزيل ولا قلت فيه
تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة فى الواقع ثم علمنا
صدق تلك الغاية على شئ وشككنا فى صدقها على شئ اخر فح لا ينقض
اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر فى الجملة او مزيله
الشئ الفلانى وشككنا فى ان الشئ الاخر ايض مزيل له ام لا فح لا ظهور فى عدم
نقض الحكم وثبوت استمراده فى الجملة اذ الدليل الاول ليس بجار فيه لعدم ثبوت
حكم العقل فى مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات الدالة
على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والدليل الثانى الحق انه لا يخ من اجمال وغاية

ما لم يسلم منه افادة الحكم فى الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا
بعض المناقشات لكنه لا يخ من تائيد للدليل الاول فتامل فان قلت الاستصحاب
الذى يدعونه فيما نحن فيه وانت قد منعته الظ انه من قبيل ما اعترفت بحجيته
لان حكم النجاسة ثابتة ما لم يحصل مطهر شرعى اجماعا وههنا لم يحصل الظن
المعتبر شرعا بوجود المطهر لان حسنة بن المغيرة وموثقة بن يعقوب ليستا
بحجة شرعية خصوصا مع معارضتها بالروايات كما تقدم فغاية الامر حصول
الشك بوجود المطهر وهو لا ينقض اليقين كما ذكرت فاوجه المنع قلت
كونه من قبيل الثانى مم اذ لا دليل على ان النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعى
وما ذكره من الاجماع غير معلوم لان غاية ما اجمعوا عليه ان بعد التغوط لا
يصح الصلوة مثلا بدون الماء والتمسح رأسا الا بثلثة احجار متعددة ولا
بشعب حجر واحد وهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى
يحدث شئ معين فى الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا فلا يكون من
قبيل ما ذكرنا فان قلت هب انه ليس داخلا تحت الاستصحاب المذكور لكن نقول
انه قد ثبت بالاجماع وجوب شئ على المتغوط فى الواقع وهو مردد بين ان يكون
المسح بثلثة احجار متعددة او الاعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد فالم
يات بالاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة فيكون الاتيان به
واجبا قلت لا اجماع على وجوب شئ معين فى الواقع مبهم فى نظرنا عليه بحيث
لو لم يات بذلك الشئ المعين لاستحق العقاب بل الاجماع على ان ترك الامرين
معا سبب لاستحقاق العقاب فيجب ان لا يتركهما والحاصل انه اذا ورد نص او
اجماع على وجوب شئ معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة
عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشئ المعلوم
حتى يتحقق الامتثال ولا يكفى الشك فى وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك
الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفى الشك فى

وجودها فى ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شئ معين
فى الواقع مردد فى نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشئ
من العلم بذلك الشئ مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة فى الواقع مرددة
عندنا بين الاشياء ونعلم ايض عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك
الاشياء المرددة فيها فى نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايض
ولا يكفى الاتيان بشئ واحد منها فى سقوط التكليف وكذا حصول شئ واحد فى
ارتفاع الحكم وسواء فى كون ذلك الواجب شيئا معينا فى الواقع مجهولا عندنا او
اشياء كذلك وغاية معينة فى الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايض
تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم
يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشئ الفلانى ونص اخر على ان ذلك
الواجب شئ اخر وذهب بعض الامة الى وجوب شئ والاخر الى وجوب شئ اخر دونه
وظهر بالنص والاجماع فى الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق
العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظ الاكتفاء
بواحد منهما سواء اشتركا فى امر او تباينا كلية وكذلك الحكم فى ثبوت الحكم الى الغاية
هذا مجمل القول فى هذا المقام وعليك بالتامل فى خصوصيات الموارد واستنباط
احكامها عن هذا الاصل ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المتعارضات
والله الهادى الى سواء الطريق قوله فى كلامه قدس سره مواضع للتامل والبحث
ولا باس بالاشارة اليها قوله فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف
الى اخر الدليل والا يراد عليه اولا بان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم فى
الواقع مع الشك فى تحققه بعد انقضاء زمان لا بد لتحققه منه وهذا هو الذى اجرى
القوم فيه الاستصحاب بيانه انا كما نجزم فى الصورة التى فرضها ره بتحقق الحكم فى قطعة
من الزمان و نشك ايض حين القطع فى تحققه فى زمان يكون حدوث الغاية
فيه وعدم ثبوتها متساويين عندنا كذلك نجزم بتحقق الحكم فى زمان لا يمكن تحققه

الا فيه ونشك ايض حين القطع فى تحققه فى زمان متصل بذلك الزمان لاحتمال
وجود واقع بجزء من الاجزاء على الوجود وعدمه وكما ان فى صورة الشك
فى صورة الاولى يكون الدليل محتملا لان يراد منه وجود الحكم فى الزمان الذى
شك فى وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيكمل حال الدليل فى الصورة
التى فرضناها على هذا نقول لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال
والخروج عن العهدة وان امتثل لحصل القطع به لان فى زمان الشك ان كان الواقع
وجود الحكم فقد فعلنا ما كان علينا من التكليف وان كان الواقع عدمه فقد
خرجنا بما فعلنا فى زمان القطع عن العهدة وثانيا بان تحصيل القطع او الظن بالامتثال
انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفى زمان الشك ليس شئ منهما حاصلا
ولو تمسك بان الشك انما هو فى اول النظر واما مع ملاحظة اليقين السابق فالحاصل هو
الظن ببقاء التكليف فيكون المرجع هو ما قاله القوم ونحن كما قطعنا بهم بدليل
التعويل على مثل هذا الظن فطالبه قدس سره ايض والظ ان يراد كلامه رده على
ان اليقين بشغل الذمة اذا حصل فلا بد من اليقين او الظن بالبراءة ولا اقل من
الظن وان صار يقين شغل الذمة بعد عروض الشك فى البراءة مشكوكا فيه ايض و
تداعى الاجماع على هذا ايض الثانى قوله ره لان اليقين بحكم فى زمان ليس مما
يوجب حصوله فى زمان اخر لولا عروض الشك وهو ظ اقول اليقين بوجوب شئ
فى زمان يدل على وجود جميع ما يتوقف عليه ذلك الشئ فلولا عروض الشك فى ارتفاع
جزء من اجزاء ما يتوقف عليه لكنا قاطعين بوجوده بوجود علته التامة وقد اشرنا الى
ما قلناه فى المقدمة الثانية ايض الثالث قوله ره اذ الدليل الاول قد عرفت ان الدليل بلغ
جار فيما هو ادون من هذا الرابع قوله لعدم ثبوت حكم العقل فى مثل هذه الصورة
قد تقرر ان الدليل مبنى العقل على وجوب تحصيل الظن او اليقين بالبراءة بعد حصول
اليقين بشغل الذمة وجميع هذه الصور مشترك فى اليقين بالاشتغال والشك فى البراءة
نعم سبب الشك فى بعض الصور هو الشك فى انه هل له غاية او مزيل ام لا وفى

البعض بعد القطع بان لمزيله هو كون المزيل او الغاية محدودة في نظرنا بين اشياء
ثم انه ره يحكم بما فصله انتهى نعم بانه اذا ثبت الحكم في الجملة مع الشك فانه ثابت دائما
او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة او لا فيستصحب الى ان يعلم المزيل لدخوله
تحت قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ابدا هذا يدل على ما ادعيناه من الشركة فتامل
فحاصل قوله ره والحاصل الى اخر الشقوق فقد اعترض عليه بانه قدس سره حصر
ما يحتج فيه الاستصحاب بالمعنى الذي قاله في صورة واحدة في اول كلامه مع انه ذكر هنا
صورا اربعة واجيب بان ما ذكره اولا على سبيل التمثيل واما قوله ره واما اذا لم يكن الى
اخر ما افاده فلشدة كان ما قدمناه من كون التكليف المخير التخيير فتدبر وله قدس سره
حاشية على شرح قول الشهيد ره ويحرم استعمال ماء النجس والمشتبه به وهي هذه و
توضيحه ان الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلا والمتمسكون به ضعيف وغاية ما يتمسك به فيها
ما ورد في بعض الروايات الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا وانه ينقض بيقين اخر
مثله وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الحكم وعدم منعهما بناء على ان الحكم
هذا الحكم الظ انه من الاصول ويشكل التمسك بالخبر الواحد في الاصول ان سلم جواز
التمسك به في الفروع نقول الظ انه اولا انه لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب
ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما شرعيا
وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعي بالعرض مع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به
فيها وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به ثم بعد تخصيصه بالاحكام
الشرعية نقول الامر على وجهين احدهما ان يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار
حال يعلم من خارج ان زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم والاخر ان يثبت
باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك مثال الاول اذا ثبت نجاسة ثوب خاص باعتبار ملاقاته
للبول بان يستدل عليها بان هذا شيء لاقاه البول وكل ما لاقاه البول نجس فهذا
نجس والحكم الشرعي النجاسة وثبوتها باعتبار حال هو ملاقاة البول وقد علم من
خارج ضرورة او اجماعا او غير ذلك بانه لا يزول النجاسة بزوال الملاقاة فقط

دمال

ومثال الثاني ما نحن بصدده فانه ثبت وجوب الاجتناب عن الاناء المخصوص باعتبار
انه شيء يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه ولم يعلم بدليل
من خارج ان زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية
بعينه لا دخل في زوال الحكم وعلى هذا القول يشمول الخبر للقسم الاول فلم يمكن
التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم الثاني فلا فالتمسك فيه مشكل فان قلت بعد
ما علم في القسم الاول انه لا يزول الحكم بزوال الوصف فاي حاجة الى التمسك بالاستصحاب
واي فايدة فيما ورد في الاخبار بان اليقين لا ينقض الا بمثله قلت القسم الاول
على وجهين احدهما ان يثبت ان الحكم مثل النجاسة بعد ملاقات النجس حاصل ما
لم يرد عليها الماء على الوجه المعتبر في الشرع وح فايدته ان عند حصول الشك بورود
الماء لا يحكم بزوال النجاسة والاخر ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف
لكن لم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة او لا وفايدته
ح انه اذا اثبت الحكم في الجملة فيستصحب الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان الفرق الذي
ذكرنا من ان اثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع انضمام ان في القسم الثاني لم يبلغ
مبلغه في القسم الاول وان اليقين لا ينقض بالشك قد يقال ان ظاهره ان يكون
اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك
فيه اذ لو فرض عدم دليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي
هو دليل العدم لا الشك كانه يصير قريبا ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في
كل من القسمين بل في الامور الخارجية ايض قوله ره حال الشرع اقول قد مر
ان الغزالي قال بحجية استصحاب الحال ولم يقل بحجية استصحاب الاجماع في محل
الخلاف ولعمري لقد دقق النظر قال العلامة ره في يه قال الغزالي المستصحب
انا قربانه لم يقم دليلا في المسئلة بل قال انا نافي ولا دليل على النافي فنيا في
بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن انه اقام دليلا فقد اخطأ فانا نقول
انما نستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وان كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه

بلغ ...

استصحاب حال الشرع وهو تمسك بثبوت
ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد
ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال ان الامر
الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما هو
كذلك فهو باق وقد اختلف فيه العامة بينهم
فنفاه جماعة واثبته اخرى واشارة منا
العلامة ونسب اثباته الى الشيخ المفيد
ويحكى انكره المرتضى والاكثر منه

فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان العموم على دوامها
عند العدم والوجود كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان
كان بالاجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو
كان الاجماع شاملا حال الوجود وكان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب
الرياح وطلوع الشمس خارقا للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب
انعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان نقاس حال
الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء
الجامع فهو مح وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا
يبقى له دلالة مع وجود الدليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى
الاجماع عند الوجود وهذه الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا
يمكن استصحاب الاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف
العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم
تناوله بصيغته محل الخلاف فان قوله ع لا صيام على من لم يبيت شامل بصيغته صوم
رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول المسلم شمول الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه
الدليل وهذا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف فلاستحالة الاجماع مع الخلاف
ولا يستحيل شمول الصيغة مع الخلاف فهذه دقيقة يجب التنبيه لها ويرد عليه عدم
الانحصار في النص والاجماع والقياس لا اذا تبين ان الاستصحاب ليس دليلا
وهو نفس النزاع قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف فاجاب
بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع وان لم يكن المخالفة خارقة للاجماع لان الاجماع
انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل
لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع لانا
نقول ليس ذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند الوجود
فان كان نصا فبينه لينتظر هل يتناول حال الوجود ام لا لا بقي لم يتكلموا على من

وكان المخالف له خارقا
للاجماع ... ...

الاصل

يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى الدليل
في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه
بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد
لدوامه من سبب دليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى
والدار لا ينهدم بعد البناء لا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته
كالواخبر عن قعود الامير واكله ودخوله الدار ولم يدل العادة على دوام هذه
الاحوال فانه لا يقضي بدوامها فكذا اخبار الشرع عن دوام الصلوة مع عدم الماء
ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر الى دوامها دليل اخر اقول ان اراد بدليل
الدوام علته فقد قلنا انها هي علة الثبوت بعينها وكذا ان اراد به ما يوجب
اذعان الفقيه بالحكم لا بمعنى ان الدليل دل على الثبوت في الزمان الثاني والحالة
الثانية بالنصوصية فاذعن لاجلها الفقيه بالثبوت فيها اذ لو كان كذلك
لما كنا محتاجين الى الاستصحاب بل بمعنى ان الفقيه بعد حصول الظن له بالبقاء
يعلم ان المراد بالكتاب والسنة هو الدوام فلا بد من كون الدليل ... غير
مقيد بالدوام وعدمه محتملا في اول النظر لهما واما ان الظن الوجوب في
ثاني الحال لا بد له من موجب نحن نقول به واما انه هل هو العادة او غيرها فلا
يهمنا لان دعوانا هي ان حصول الظن بالبقاء بعد القطع بالوجود وان لم نقطع
بدوامه وعدم دوامه امر وجداني لا يقبل المنع وانما يتوجه المنع على دعوى حصوله
من مجرد القطع بالوجود ونحن لا نقول به ثم انك اذا تاملت القولين للغزالي
اعني قوله بحجية استصحاب الحال وعدم حجية استصحاب حال الاجماع تعجبت العجب
لان مبنى قوله الثاني انما هو اصول المنكرين لاستصحاب الحال كقوله فانا
نقول انما نستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وكقوله فان كل ثابت جاز
دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب دليل سوى دليل الثبوت اللهم الا
ان يجمع بين قوليه بان قوله بحجية استصحاب الحال ليس مبنيا على ما جعله القوم

دليلا من حصول الظن بل هو مبني على دلالة الروايات عليها كما سيظهر انشاء الله تعالى
والروايات لا تدل على حجية استصحاب الاجماع في محل الخلاف او بان يكون غرضه
من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن وجود المدلول في الزمان
الثاني او الحالة الثانية لاجل وجوب هذا الظن لكان حمل الدليل على ارادة الدوام
الدوام ممكنا والاجماع ليس كذلك لانه بضاد الخلاف فكيف يمكن ان يعلم كون المختلف
فيه مجمعا عليه كما يومي اليه قوله والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع
الخلاف بخلاف العموم والنص والدليل العقل فان الخلاف لا يضاده ويكون
غرضه من قوله فلا بد من سبب الرد على من ادعى ان علة الدوام هو مجرد تحقق
الشيء في الواقع وان الاذعان به من مجرد العلم بالتحقق في زمان بانه ليس الامر كذلك
وان الاذعان والظن بالبقاء لا بد له من امر اخر ايضا كعادة او امارة او غيرهما **قوله**
هو التمسك بثبوت ما اه **اقول** هذا التعريف كاكثر التعاريف لا يخلو من مسامحة لان الاستصحاب
هو المتمسك به وليس هو التمسك والاثبات او شيئا كلاهما والامر هين وكان في لم يذكر الحال
واكتفى بالوقت كما في بعض الشروح وكما قال شيخنا البهائي قدس سره حيث قال اثبات
الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول نظرا الى ان تغير الحال وتغير الوقت
متلازمان او ذكر الوقت تمثيلا وهذا هو الظاهر ولقد عبر عن البحث شارح المختصر بما هو
اوضح من تعبير غيره قال معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه
وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء
وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالماذني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر
الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون
الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل
بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج
الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ان ما تحقق
وجوده في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه وهذا امر ضروري
او عدمه

ولولا حصول

ولولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال
بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال الودايع والهدايا من بلد الى
بلد بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت
الظن فهو متبع شرعا **قوله** حجة المثبتين اه **اقول** لقد احسن ره في التادية عن
حجة المثبت وعن الاعتراض عليه حيث ان ما اورد على دعوى الظن والمعترض على عدم
اعتباره **قوله** والمسائل التي اه **اقول** قال المحقق في اصوله الوجه الثالث عمل
الفقهاء باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في
موضع الخلاف فيثبت العمل به اما الاول فكمن تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه
يعمل على يقينه وكذا بالعكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال يبني على ذلك حتى يعلم خلافه
ومن شهد بشهادة يبني على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم
ببقاء النكاح وبقاء امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال
حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب اقول لا شك ان هذه المسائل
واشباهها مما لا خلاف فيه قد بني فيها على اليقين السابق ولكنه بمجرده لا يكفي لاثبات حجية
الاستصحاب مطلقا اذ ربما كان لهم دليل اخر دلهم على لزوم ذلك البناء في خصوص
تلك المسائل ولم يكن دليلهم على الفتوى بها هو ان الظن حاصل ببقاء ما قد كان حتى
يقال ان هذا كان موجبا للحكم لكان موجبا ايضا وجدا ويقال ان الاستصحاب لو ثبت اعتباره
في بعض المسائل لثبت في الكل حذرا من لزوم خرق الاجماع اذ لا قائل بالفصل ولكن
الظاهر ان العامة لا دليل لهم في اثبات تلك المسائل الا الاستصحاب فيصح هذا بعينه
اجراء هذا الدليل من قبلهم واما نحن معاشر الخاصة فتعويلنا على الاحاديث وسيجيء
انشاء الله تعالى ما يدل على اعتبار هذا البناء ولكنها لا تدل على ابتناء ذلك البناء على
حصول الظن بالبقاء من اليقين بالوجود اللهم الا بضرب من الحدث بل تدل على
ان الشك في الوجود لا يرفع اليقين السابق ويظهر منه ان مع الظن بالوجود يبنى على
اليقين السابق بطريق الاولى ولا يضر ذلك لان المواضع الاستصحاب التي يثبتون

ان ما تحقق وجوده ولم يظهر طرو مزيل له فانه
يحصل الظن ببقائه ويلزم ثبت الاجماع على
اعتباره في بعض المسائل فيكون حجة وقيد انه
بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت
والمسائل التي ذكروها ليس مما نحن فيه لانقطاع
علي منه

فيها الحكم به لا بد من يقين سابق فيها ويقتضي التنبيه على ادلة من قال بجواز اتباع
الظن في الاحكام الشرعية اقول حجة من نفي الاتباع ظاهرة لمن تتبع الكتاب والاخبار
المتواترة بالمعنى فبعد ظهور ضعف حجج المثبت يظهر ان الاصل عدم الجواز الا ما دل
القاطع على جواز العمل به منها ما ذكره العلامة ره في النهاية وهو انه لو لم يجب العمل بالظن
لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان اقول الظاهر ان مراده بالوجوب
العقلي اي ما يستحق تاركه الملامة ومراده من قوله وهو بديهي البطلان انه قبيح لا
يجوز فعله بالبديهة وليس مراده من الوجوب المعنى المقابل للامكان والامتناع
كما يوهمه ظاهر قوله وهو بديهي البطلان لان مثل هذه العبارة تستعمل في المحالات
والقبيح لا بد ان يكون من الافعال الاختيارية وقد استدل ره في موضع اخر على
وجوب العمل بالراجح من الدليلين فقال لو لم يعمل لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح
المرجوح على الراجح والظاهر ان المراد في الموضعين شيء واحد والجواب عن هذا الدليل
هو ان عمل المفتي بالظن اما ان يراد منه الافتاء او عمله بنفسه وكل منهما متصف بالرجحية
والمرجوحية لا بمعنى المظنونية والموهومية بل بمعنى استحسان العقل والشرع وعدم
الاستحسان او كون الفعل او الترك اولى عند الفاعل لداع وغرض فان اراد
بالعمل الافتاء وبالراجح المظنون وبالمرجوح الموهوم مع قطع النظر عن كون الافتاء
بالمظنون راجحا وبالموهوم مرجوحا بالمعنى الذي ذكرناه فلا نسلم قبح الافتاء بالموهوم
اذ ربما كان مستحسنا هذا الفعل كما اذا كان المظنون الاباحة ولو كان الفعل مشتملا
لمشقة او ضرر فيما لو افتى بالترك يستلزم في نفع تلك المشقة والمضرة مع عدم الضرر
في الترك او كان الافتاء موافقا لغرض المفتي لا يقال ان الافتاء اخبار قطعي او ظني
فالافتاء بالموهوم يصير كذبا فيكون قبيحا لانا نقول كلامنا هذا على تقدير
عدم ملاحظة حال نفس الافتاء من حيث حسنه وقبحه ورجحانه وان اراد
به الافتاء ايضا وكان مقصوده ان نفس الافتاء بالمظنون راجح عند العقل
مستحسن بلزم تاركه وبالموهوم قبيح ليصير حاصل الدليل ان الافتاء بالمظنون لو لم

منها

يكن واجبا

يكن واجبا عند العقل لكان الافتاء بالموهوم واجبا عنده مع انه امر مرجوح
قبيح فعله عند العقل فنقول لا نسلم حكم العقل بلزوم الافتاء مطلقا لا بالمظنون
ولا بالموهوم نعم يحكم العقل بان الافتاء لو كان واجبا لكان هو الافتاء بالمظنون
والملازمة انما يصح على تقدير لزوم الافتاء اما بالمظنون او بالموهوم وان اراد
بالوجوب الشرعي بناء على انه يجب على المفتي الافتاء اجماعا اما بالمظنون او الموهوم
فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان الثاني لزم وجوب الامر بالقبيح فالجواب
ان الاخباريين رضي الله عنهم من اهل الاجماع يقولون الافتاء انما يجب بالمقطوع به
واما غيره فالتوقف او الاحتياط فلا يتم مطلوبه وكذا على الافتاء حال العمل بنفسه
ومنها ما استنبط من احتجاج ابن شريح فانه اورد حجة لوجوب العمل بخبر الواحد فاستفيد
منها ما يجري في وجوب العمل بالظن وهو ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر
ودفع الضرر المظنون واجب والجواب على ما يستفاد من كلام المحقق ره في
اصوله في مبحث العمل بالاخبار هو منع ان مخالفة الظن مظنة للضرر وهذا لان
علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع علينا بتوجيه التكليف يؤمننا الضرر عند
صدق الخبر ثم ما ذكروه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل
عند خبره لا يقال لولا الاجماع لقلنا به لانا نقول حينئذ منع من اطراد هذه الحجة دل
على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه وعلى ما نقل عن شارح المختصر
وحيد عصره جمال الملة والدين ره في حاشيته على هذا الشرح هو منع الوجوب بل
هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فالمسلم في العقليات المضرة المتعلقة بامر
المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات
دون الشرعيات اقول الاظهر منع بديهية المحوجين للوجوب مع الظن ثم انظر الى من
يدعي الوجوب مع الاحتمال ومنها ما يستفاد من كلام صاحب المعالم ره وهو ان
باب القطع بالاحكام الشرعية الغير الضرورية منسد في نحو زماننا اذ الموجود من
ادلتها لا يفيد غير الظن واذا تحقق انسداد باب القطع كان التكليف فيه بالظن

قال وحيد عصره ره في الحاشية على ما نقل عنه ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او الظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا قوله ويحتج للنافين اه اقول اعلم ان الاحكام الخمسة ثبتت لموضوعاتها من افعال المكلفين اما بعللها والشرع كاشف واما بنفس جعل الشارع واما ثبوتها عند المجتهد فان كان بدليل قطعي فلا معنى للاحتياج الى نصب الشارع اياه ولا تم انه منعنا من الحكم ولا اقتضاء بوجوب شيء مثلا مع القطع بانه حكم بوجوبه فان كان بدليل ظني فمن يظن ان العامل دل على ان ما به يحصل للمجتهد الظن بالحكم حجة منصوبة من قبل الشارع قياسيا كان او مستصحبا او غيرهما فالكلام معه في هذه الدعوى والحق انها دعوى باطلة ومن يقول بان العمل بالظن ممنوع منه وهو الاصل الا ما اخرجه الدليل فهو يمنع كون

الاستصحاب

الاستصحاب حجة شرعية لا بدليل فظهر ان حاصل هذه الحجة منع كون الاستصحاب المفيد للظن دليلا منصوبا من قبل الشارع خارجا عن الاصل الثابت وهو عدم جواز اتباع الظن في الاحكام الشرعية وهذا المنع ولكن سيجيء الشارح تمام احاديث دالة على الحجية فانتظر وبعض النافين يبني حجيته مع عدم افادته الظن وقد عرفت انه خلاف الوجدان وعلى تقدير تسليمه تدل الاحاديث الاتية على لزوم البناء على اليقين السابق مع الشك وبه يثبت المطلب كما سيظهر انشاء الله تم قوله والمضايقة اه قد استقر راى المحققين على ان الخطاب الوضعي يرجع الى الخطاب الشرعي وان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء كما اوت الاشارة اليه من شرح سي قوله وعلى الاول اه اقول قد يكون الامر موقتا واول وقته واخره معلوما ولكنه يعرض الشك في حدوث الاخر والغاية فيحتاج المجتهد في اثبات الوجوب والندب والحكم بهما والحكم بعدمهما عند عروض الشك الى دليل عقلي او نقلي او غيره لان الامر كما ظهر مما نقلناه من الاستاد قدس سره ويتضح مما نقول بعد انشاء الله توضيحا لما تقدم وشرحا لما افاده المصنف ره نعم لا ينحصر الدليل في الاستصحاب بل يجوز اثبات الحكم بغيره ايضا كما ظهر ايضا مما نقلناه واما دعوى عدم جريان الاستصحاب فيه فقد مر ما فيها في المقدمة الثانية لا يمكن حمل كلام المصنف ره على ان غرضه اثبات الاحكام الشرعية في الواقع لا طريق اليه الا من قول الشارع اما لان الاحكام انما هي بجعله ووضعه او لان قوله كاشف عن الواقع لانا نقول من يقول بالاستصحاب يقول بهذا القول ايضا انما النزاع في حصول الظن في الوجود في الزمان الثاني من اليقين السابق ثم في اعتبار ذلك الظن بحكم الفقيه بالوجود في ذلك الزمان وتقدم في المقدمة الثانية تفصيل القول في علة الثبوت والاثبات فتذكر قوله وعلم لنا ان اه اقول لا بد من استيفاء الاقسام في الجملة ليتضح المقال وان كان في الكلام بعض التكرار فنقول بعد فرض كون التكليف غير مشروط بشيء كالعلم بالغاية والمزيل كما نحن بصدد شرحه الامر اما موقت اولا وعلى التقديرين فاما ان نقول بافادته للمرة او التكرار اولا و

على التقادير فاما ان نعلم ان الحكم لا مزيل له او نشك فلا ندري هل له مزيل ام لا او نعلم انه له مزيلا وعلى التقدير الاخير فاما ان لا نعلم انه ما هو او نعلم وعلى هذين التقديرين اما ان نعلم وقت حدوثه ووقت عدمه او نشك فيه ثم الموقت لا بد من اخر وغاية فاما ان لا نعلمها او نعلمها وعلى التقديرين فاما ان يكون عالمين بحدوث الغاية او شاكين فيه في جميع هذه الصور لا يعلم من الامر اشتغال الذمة عند عروض الشك في تمام التكليف مثلا الموقت الذي نعلم غايته او مزيله مع الشك في حدوثهما وفرض الامر للمرة يعلم اشتغال الذمة به في الزمان الذي يعلم عدم حدوثهما فيه من الامر واما وجوب الاتيان بالمامور به عند الشك في بقاء التكليف الملازم للشك في حدوثهما فلا يكفي فيه الامر اذ القدر المعلوم منه هو الوجوب في زمان خاص معين في الواقع منه الى غاية معينة او الى حدوث امر ما مع الشك في حدوثهما المستلزم ذلك الحدوث لرفع التكليف المستفاد من الامر فلا بد من دليل اخر واما ما افاده الاستاد ره او غيره واما الاستصحاب الذي ذكره الفقهاء وقس على ما ذكرنا باقي الاقسام واذا تاملت جميع الاقسام وجدت بعضها مما لا يجري فيه الدليل العقلي ذكره الوحيد البحر بدون على بعض الوجوه وان امكن اجراء الاستصحاب فيه بالمعنى المشهور كما اذا لم يفد الامر مرة ولا تكرارا سواء كان موقتا ام لا فان ما يستفاد منه هو لزوم الاتيان بالمامور به مرة لا لكون المرة مدلولا بل لان ايجاد الحقيقة لا يمكن من اقل منها فلو اتى المكلف بها في الوقت او في مدة العمر خرج عن التكليف المقطوع به والتكليف بالزائد مشكوك فيه من اول الامر فلا يجري فيه ما افاده قدس سره لان الاجماع انما هو على تحصيل البراءة عن المقطوع به اذا طرأ عليه الشك لا عن التكليف الذي لم يكن قطعيا قط واذا تبين لك ما عرفت مما ذكرناه ظهر لك ما في قول المصنف ره فما لم يصرح بثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص وما في قوله وعلى الثاني ايضا كذلك وذلك لانه يمكن ان يفيد ان الامر الغير الموقت للتكرار وان يجعل الشارع للتكليف مزيلا ويحصل لنا الشك في حدوثه فانه لا يمكن الحكم ببقاء التكليف لاجل الامر وكذا اما في قوله والاجنبية الكلف

مشغوله الى

مشغولة الى اخر ما افاده ره لان النص اعاد دل على اشتغال الذمة في الجملة ولا دلالة على صورة الشك في حدوث المزيل وارتفاع التكليف قوله والتوهم اه اقول لعل ما سبق في مبحث الغروب والزاجي من فوائح الحاشية يعينك فيما ذكره فراجع قوله ولا يمكن ان يقال اه الامر كما افاده ره لان فعل الموقت في خارج وقته يحتاج الى دليل مستانف قوله وكذا الكلام في النهي اه اقول يظهر حاله من حال الامر بعد التامل قوله فالاحكام الخمسة اه اقول قد عرفت ان الاستاد ارجع الوضعية الى الشرعية وساق الدليل فيما كل وسياقة الاستصحاب المختلف فيه يظهر من تضاعيف كلامنا قوله وفيه تحريم ام الزوجة اه اقول يعني ان الشارع جعل الايجاب والقبول في خصوص النكاح سببا لتحريم ام الزوجة قوله ينبغي اه اقول نعم ينبغي ان ينظر الى الدليل فان افاد ان هذا الشيء سبب لهذا الحكم وانه متى وجد وجد ولا مزيل له ولا رافع دائما فلا احتياج الى الاستصحاب بل يعلم البقاء من الدليل وكذا ان افاد انه ثابت الى ان يحصل للمكلف العلم بوجود المزيل فيحكم بالثبوت في صورة الشك ايضا واما اذا دل على ان هذا الشيء سبب للحكم الى ان يتحقق الشيء الفلاني في الواقع فحصل الشك في تحققه فحصل الشك في بقاء التكليف ويحتاج الفقيه في الحكم بالبقاء الى الاستعانة بشيء اخر قوله وكالكسوف والحيض اه ليس السبب هنا للحكم ايضا كالاول نعم الحكم ثابت في مجموع زمان تحقق الكسوف والحيض قوله وجميع ذلك اه اقول نحن نعترف بان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء زمان الواقع ليس تابعا لثبوت الحكم في الجزء الاخر وانما نقول اثباتنا للحكم وادعائنا به في الجزء الذي نشك انه الجزء الواقع هو زمان انما هو بمعونة الاستصحاب قوله فظهر مما نحوه اه اقول هذه العبارة جدا مسامحة لانها مشتملة على عقدين سلبي وايجابي ولو سلم ان الاول وهو عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية ثبت بما قاله ره فلم يثبت الثاني وهو جريانه في الاحكام الوضعية نعم ان ثبت ثبت بما يقوله بعد قوله فان هو جعله اه اقول نحن نقول ما بقي من ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال

التغير فيكون ثابتة بعده مرجعه الى ان وجوب الاجتناب كان ثابتا قبل فيكون
ثابتا بعد وكذا نقول فى المتيم قوله لا يقتضى العلم آه اقول اما العلم فنعم واما
الظن فقد علمت حاله مما اسلفناه قوله فالذى يقتضيه النظر آه اقول القول
الكلى فى السبب وغيره مع قطع النظر عن تحقق بعض الاحتمالات فى الواقع
ان هذه الامور ان كانت عقلية فلا بد من وجود السبب والشرط ومن عدم
المانع عند وجود المسبب والمشروط وان كانت شرعية فقد يكون لها علاقة عقلية
ايضا مع المعلول وقد لا يكون وعلى الثانى لا يجب وجود السبب والشرط ولا عدم
المانع عند وجود المسبب والمشروط اذ هذه الامور علامات ومعرفات لا علاقة لها
المعلول كعلاقة العلل العقلية معه فيجاب بما جعل الشارع حدوث امر علامة وشرطا
ومانعا ومع عدم هذا الامر تحكم ايضا بوجود المعلول مثلا جعل التغير بالنجس سببا
لنجاسة الماء فعند زواله بنفسه ينتفى النجاسة شرعا الا على المشهور فالعلم بتحقق
الحكم الوضعى فى الزمان الثانى او الظن به والشك لا يتصل بكيفية وجود المسبب
فى الزمان الاول كالاستصحاب بقائه وان علمنا عدم السبب فنقول فى المثال
ثبت وجوب الاجتناب عن هذا الماء وقت التغير او ثبت ملزومه اى النجاسة
فيستصحب وان عدم التغير وعلى الاول ان علمنا وجود السبب والشرط او المانع
او عدم واحد منها فى الزمان الثانى فيعمل بمقتضى العلاقة العقلية وان لم نعلم واحدا
منها فيجرى الاستصحاب فيه فان شيئا جويته فى الحكم الوضعى ثم ثبت لازمه وان
شيئا جويته ابتداء فى الحكم الشرعى المعلوم المتحقق فى الزمان الاول نعلم ان الضابط
فى الاستصحاب سبق اليقين السابق والظن اعتبرناه مع تجددهما فشك معرفى
البقاء وكون الامر المعلوم او المظنون او لا من الاحكام الوضعية او الشرعية
اليومية لا مدخل فى الاستدلال فلا يتفاوت لاجله الحال قوله بل الظن آه اقول
اى لو طرأ الظن لم يعمل به بل هذا حق عند من لا يعمل بمطلق الظن بل يعمل بما
اعتبره الشارع واما من يعمل به مطلقا فلا محيص له عن العمل به او ما ما اليها قوله

الا ان الظن من الاخبار آه اقول اجزاء الحركة والزمان و... المنطبق
عليهما وبالجملة الامور الغير القارة لا يجري فيها الاستصحاب لان ما هو كان
لا يتم وجوده الا بعد سرشتها فيئا فكيف يمكن ان يق انه اذا وجد تم وجوده
يظن بقاؤه فليس المراد بالامر المتيقن من الوضوء المحكوم عليه بالبقاء عند
الشك هذه الحركات والسكنات من الغسل والمسح بل الحالة التى تحدث
بعدها سواء كانت صفة اعتبارية او حقيقية غير معلومة المهية عندنا لانها
هي التي يحكم ببقائها بعد الشك في وجودها وهي الطهارة فى الحقيقة اذا عرفت
هذا فنقول الدليل العقلي قائم على ان كل ما يمكن بقاؤه اذا وجدت فهو لا يعدم
الا بمزيل هو عدم جزء من اجزاء علته التامة كما مرت الاشارة اليه فى المقدمة
الثانية وقد يعبر عن هذا العدم بما يلائمه من الموجودات والمعدومات و
الاستاد قد تبرهن خصص الاخبار الواردة فى هذا الباب بما اذا دل الدليل
الشرعي على استمرار الشئ الى حدوث حال كذا او وقت كذا كما مر فان اراد ان
الدليل دل على ان الوضوء مثلا بالمعنى الذي ذكرناه هو مراده بهذه الاخبار
بل هو الاصل فى اكثر اذا احدث فهو مستمر فى الواقع فى قطعة خاصة من الزمان
ثم قد يرتفع بالمزيل وبالجملة ليس مما يجد يجد يوجد فينعدم فلا اعتبار ويهذ
بحلاف لان المكلف قد يحدث الطهارة فيحدث من غير تراخ ومهلة نعم
الغالب بقاء الطهارة زمانا ما فى اكثر المكلفين وان اراد ان الدليل دل على انه
مما يمكن بقاؤه الى حدوث المزيل وانه لا يعدم الا به فقد عرفت ان جميع موارد
الاستصحاب لا بد ان يكون كذلك فظهر ان هذه الاخبار تدل على حكم شئ علم وجوده
فلا شك فيه سواء علم استمراره ام لا بل يكفي احتمال الاستمرار واما الاخبار الدالة
على ان الوضوء لا ينقض الا بالحدث فلا يفيد اكثر من ان للوضوء مزيلا هو
الحدث سواء طرأ عليه بلا مهلة او بعد حين والظاهر ان المصنف ره ايضا يقول
بشمول تلك الاخبار للصور التى ذكرها القوم وانه لا اختصاص لها بالصور التي

اللتين ذكرهما قدس سره فى الشرح وسلم دلالة الاخبار عليهما دلالة ظاهرة
دون غيرهما وقوله عم ولا ينقض اليقين ابدا بالشك نقل بعض الفضلاء فى
رسالته المعمولة فى الاستصحاب عن افضل المحدثين الفاضل المجلسي قدس سره
ما هذا لفظه استدل به على حجية الاستصحاب بعض بان اليقين والشك جنسان
معرفان باللام فيفيدان العموم فى كل يقين وشك ويرد عليه اولا ان افادة المفرد
المعرف باللام العموم مم لان اللام حقيقة فى الجنس الخارجي مجاز فى الاستغراق و
العهد الذهني ولا يصار اليهما الا بقرينة وحيث لا عهد يصرف الى الجنس و
ثانيا ان هذا وقع للايجاب الكلى ويتحقق فى ضمن ايجاب البعض وبعبارة اخرى
التمسك بالعموم حل بالمقصود بعقود لان المعرفة فى سياق النفى لا يفيد العموم
بل لا بد لكم من اثبات النكارة حتى يفيد ذلك اللهم الا ان يق تاكيده بابدا
يرفع ذلك لانه يبعد ان يكون قيدا للمنع ولا للنفى التابيدى الى زمان فى البعض
فالظاهر ان يكون للتعميم فالا فادة فتامل ويمكن ان يستدل على العموم بوجه اخر
وهو ان قوله عم لا ينقض اليقين ابدا بالشك بمنزلة كبرى للشكل الاول وصغراه
انه على يقين من وضوئه اليقين اذ به يحصل كلية الكبرى واما الشك فلا قلنا
هو ايضا يفيد الاستغراق لان الشك تابع لليقين لانه لا يحسن منه عم ان يقول
كل يقين لا ينقضه شك الوضوء مع انه لو كان كل شك لم ان يقول لكن ينقضه
يقين او شك اخر لا يقين فقط كما لا يخفى على المتامل لكن يرد عليه انه لا يلزم كلية
الكبرى بحيث يشمل كل يقين بل يكفى التعميم فى الوضوء بان يق انه على يقين من
الوضوء ولا ينقض يقين وضوء بالشك فهذا اليقين لا ينقض بالشك ولا يخفى
ما فيه من البعد عن سياق الكلام وقال شيخنا الشهيد رفع مقامه فى الذكرى قولنا
اليقين لا يرفعه الشك لا نعنى به اجتماع اليقين والشك فى الزمان الواحد لامتناع
ذلك ضرورة ان الشك فى احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين
الذى فى الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك فى الزمان الثانى لاصالة بقاء

ماكان

ماكان يؤدى الى اجتماع الظن والشك فى الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما
هو مطرد فى العبادات انتهى واورد عليه الشيخ البهائى طيب الله ثراه بان
قوله ره فيؤول الى اجتماع الظن والشك فى زمان واحد محل كلام اذ عند
ملاحظة ذلك الاستصحاب ينقلب احد طرفى الشك ظنا والطرف الاخر
وهما فلم يجتمع الشك فى الزمان الواحد وكيف يجتمعان والشك فى احد النقيضين
يرفع ظن الاخر كما يرفع تيقنه وهذا ظ فالمراد باليقين فى قولهم لا ينقض
اليقين ابدا بالشك اثر اليقين اي استباحة الصلوة التى مستصحبة من
حين الفراغ من الوضوء والمراد بالشك ما يحصل للمكلف فى اول مهلة قبل
الاستصحاب المذكور انتهى وقال صاحب المدارك ان المراد بالحدث هنا ما يترتب
عليه الطهارة اعنى نفس السبب لا الاثر الحاصل من ذلك وتيقن حصول هذا
المعنى لا ينافى الشك فى وقوع الطهارة بعده وان اتحد وقتهما انتهى وما ذكره
ره لا يجرى فى الخبر الاتنوع تكلفا انهم كلامه رفع الله مقامه قوله قدس سره حيث
قال لا عهد نصرفه الى الجنس فى المنع فصرفه الى الجنس اذا لم يكن ثمة عهد لاتفاق
نحو الائمة فى مبحث المعرفة وكل اسم دخل اللام لا يكون فيه علامة البعضية التى
هي التنوين فينظر فان لم يكن معه قرينة لا صالته ولا مقاليته دالة على بعض مجهول
كقرينة الذي فى قوله اشتر اللحم ولا دلالة على بعض معين كما فى قوله تم او احد
على النار هدى فهو اللام التى جئنى بها للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها للاستغراق
الجنس ثم علل بانه لما ثبت كون اللفظ دالا على الماهية باعتبار مشخصاتها
الخارجية لان الالفاظ موضوعة بازائها فلا بد ان يكون لبعض افرادها او جميعها
واذا لم يكن دليل البعضية وجب كونه للكل فعلى هذا قوله الماء طاهر اى كل الماء
طاهر والنوم حدث اى كل النوم حدث اذ ليست فى الكلام قرينة البعضية لا مطلقة
ولا معينة وعلى تقدير التسليم نقول ان الجنسية تفيد المط كما افاد جار الله والزمخشري
طاب ثراه وصاحب المطالع ره وغيرهما من امتناع ارادة الماهية والحقيقة من حيث هي

انّ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها الخارجية لا ناديب بعض غير معين لزم الترجيح من غير مرجح وخلو كلام الحكيم عن فائدة فيجب العموم وعلى تقدير التسليم نقول اذا لم يجز نقض جنس اليقين بالشك يلزم عدم جواز نقض فرد من افراد اليقين بالشك لانه لو نقض افراد اليقين فرد من افراد اليقين بالشك لزم نقض اليقين بالشك لتحقق الجنس والحقيقة في ضمنه ويرد على قوله قدس سره وثانياً ان الشايع في الاستغراق الافرادي كما قال الفاضل الشيرازي في حاشيته على الحاشية القديمة وايضاً يرد عليه ما اوردناه سابقاً من انه يلزم خلو كلام الحكيم من الفائدة والترجيح وعلى ما حققنا ظهر لك خلل ما افاده بقوله وبعبارة اخرى آه لكن يرد عليه انه لا يلزم الكلية الكبرى فان قلت هذا ايراد على الاستدلال الاول ايضاً فلم لم يورد قلت لعل وجه عدم الايراد بعده من سياق الرواية كما افاده خصوصاً مع ملاحظة مجموع الروايات كما ظهر سيظهر انتهى كلام بعض الفضلاء اقول واورد العلامة قدس سره في حاشية شرح اللمعة على صاحب المدارك بهذه العبارة وفيه تأمل لانه اما ان يجعل وقت الحدث والطهارة واحداً كما جعل وقت اليقين ووقت الشك واحداً فلا يمكن اجتماع اليقين والشك البتة سواء جعل الحدث والطهارة عبارة عن الفعلين او الاثرين وان لم يجعل فيهما واحداً فهو الجواب على ما ذكرنا سواء جعله عبارة عن الفعلين اما الاثرين لا احتمال في الجواب على ان المراد بالحدث السابق الاثر حالا انه لم يقل قائل كان علينا المقدمة الاولى **قوله** قد كتبت قبل الفتور علينا في شرح بيحا يشتر بي هذا يجوز ان يكون المط عدم وجوب الوضوء على من شك في الدم وتقريب الدليل هكذا لا يجب الوضوء على هذا الشاك لانه على يقين من وضوءه وشك في الحدث ولا شيء من يقين الوضوء ينقض بالشك في الحدث فان كان ما ذكره المصنف احتمالاً فلا شك ان احتمال موجوح والمرجح ايض لا ينقض الراجح ولكن الحق ان المراد هنا العموم قوله وصحيحة اخرى لزرارة هذا الشيخ ره في زيادة الطهارة من بب هكذا عنه عن حماد عن حريز عن زرارة قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب الماء فاصبت حضرة الصلوة

ودستان

ونسيت ان بثوبي شيئاً وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئاً ثم صليت فيه فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارته قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك اقول قوله ع تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها يعلم منه حال الناحية التي ظن اصابتها اما لو كان كل ناحية مشكوكاً فيها مع العلم بالاصابة فيعلم حكمه من قوله ثم حتى تكون على يقين من طهارته وهو غسل جميع الثوب اذ لا يقين حينئذ الا معه ولعل المصنف ره من قوله ع وتعيد اذا شككت انك علمت الاصابة وشككت في موضعها ولم تغسلها نسياناً ثم رأيته في الصلوة بعدها **قوله** قال وههنا ايضاً آه **اقول** بل يمكن كما امكن هناك بل ههنا اولى لان الكلام صريح في ان المط عدم وجوب اعادة الصلوة فاستدل عليه هكذا لا اعادة الصلوة لان الطهارة متيقنة والحدث مشكوك ولا تنقض يقين الطهارة بالشك في الحدث وقوله ثم شككت مع قول زرارة فان ظننت شاهد على حكم الظن مع اليقين السابق **قوله** وفي الكافي آه **اقول** الحديث بتمامه هكذا قال يركع بركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين الى ما ذكره المصنف ره

اقول يظهر من هذا الحديث ان الاصل هو البناء على اليقين مطلقاً لا في صورة او في صورتين كما نقلناه من شرح الوحيد ره وارجاع ما في هذا الحديث الى الصورتين ان امكن فانما يكون بتكلف مستغنى عنه **قوله** وبالك آه **اقول** هذا الخبر مشعر بعدم شرعية الوضوء مع الشك في الحدث قوله ع كل شيء طاهر آه قدمنا في شرح هذا الحديث وحاصله انه ع لعله اراد والله يعلم ان حكم الله في جميع الاشياء مع الجهل بحالها الطهارة فيجوز استعمالها ما لم يعلم انقذاره فلو فرضنا ان احداً لم يعلم بنجاسة الكلب فحكم الله الواقع في حقه جواز استعمال جلدها ولحمها ولبنها لباساً واكلاً وشرباً اذ جهل المكلف بالتحريم وحصول المنفعة له من هذه الاشياء جهة لحسن هذا الحكم كما ان الجنابة الذاتية جهة لحسن الحكم بالنجاسة والتحريم وبالجملة فهذا الحديث تشريع منه ع لبيان الحكم الله تعالى في الاشياء من حيث الطهارة ويحتمل ان يكون المراد ان كل شيء علمت طهارته من الشرع فهو طاهر حتى تعلم خلافه فيما يشترط فيه الطهارة حتى تعلم عروض النجاسة فيكون الغرض البناء على اليقين السابق حتى يزول بمثله فلو فرضنا ان هذا الشيء قد يحسن في الواقع لا يضرنا لانه سبحانه لسعة رحمته وخص لنا مع الجهل في الاستعمال والمناسب على الاول ان يكون قوله قذراً اسماً لا فعلاً وعلى الثاني فعلاً ماضياً وللاحتمالين فروع منها ان نطفة الغنم مثلاً طاهرة في الواقع على الاول لا الثاني **قوله** بحكم آه ظاهره ان المراد استعلام حال المطروح ويمكن ان يكون المراد استعلام حال ما يباح في هذه الاوضاع ويجلب من غيرها اليها وعلى التقديرين لا بد ان يكون منهما مسلم يحتمل ان يكون هو المباشر للعمل **قوله** الا ان العقل آه **اقول** في كون مثل هذا الحكم من العقل حجة في الاحكام الشرعية تأمل والظ كفاية بعض الاخبار الدالة على الحجية مطلقاً لهذا المطلب ان يجعل الحكم الحدسي من العقل مؤيداً وليست الاخبار منحصرة فيما ذكره ره فقد نقل روايات اخرى ايضاً منها ما رواها شيخ الطائفة قدس سره في اوائل كتاب الصوم من بب محمد بن الحسن الصفار وعن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه العلامة ره في كتاب الطهارة من بجا والانوار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء من الخصال عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما رواه الشيخ الصدوق في اواخر الخصال في اثناء حديث طويل عن ابي جعفر ع قال حدثنا ان امير المؤمنين ع علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب مما يصلح للمسلم دينه ودنياه قال من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك **قوله** وينبغي ان يعلم آه **اقول** قد علمت مما ذكرناه لا سيما ما نقلناه من شرح المختصر ان المعتبر في الاستصحاب عدم الظن بحدوث معارض يزيل الامر الثابت المعلوم في الزمان الاول فعلى هذا يكون الشروط التي اعتبرها المصنف ره اما اركاناً للاستصحاب او لوازم بينة له وبالجملة هي امور ماخوذة فيه اما الشرط الرابع وهو ثبوت الحكم في الزمان الاول فلا شك في ان الاستصحاب مبني عليه كما اعترف به واما الاربعة الباقية فمقولها عدم الظن بحدوث معارض يزيل الامر الثابت يغني عنها والظ انه ره انما ذكرها للايضاح والتشحيذ ودفع الغفلة **قوله** وعلى الثاني يصح آه **اقول** لا بد ان يكون اللبن من احد الزوجين فان لم يكن من الثاني قطعاً فهو من الاول قطعاً ولا احتياج الى توسط الاستصحاب بل لا يتمشى ان يكون هذا اللبن مما يمكن ان يكون من الثاني وان يكون من الاول ولهذا يعرض الشك في بقاء اللبن الاول فيحكم به للاستصحاب **قوله** الثالث آه **اقول** مراده ره ان في صورة التعارض لا يعمل باحدهما الا لمرجح فاذا وجد فذاك والا فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل آخر وقد استدل جماعة على النجاسة بالاستصحاب غفلة عن التعارض وتقرير المعارضة وتوضيحها هو ان ههنا امور قطعية وامور مشكوكة فيها فالاول من الاول بعدم المذبوحية اي التذكية الشرعية بمعنى السلب المطلق لان الذبح امر حادث مسبوق بعدم ازلي قطعي مستمر الى التذكية الشرعية وهذا السلب صادق لا يقيني

وجود الحيوان في الخارج كما هو شأن كل نقيضين سلبيين من حيث هي كذلك والثاني
عدم المذبوحية بمعنى عدم الملكة وهذا يتحقق حين حيوة الحيوان مستمرا
ايضا الى التذكية والثالثة حيوة ذلك الحيوان وقتا ما لا انه المعرّو ضر والرابع
طهارة هذا الحيوان وطهارة جلده وغيره من حيث هو حيوان طاهر والخامس
عدم الموت حتف الانف من حيث هو عدم الحادث المستمر الى انقضاء الحيوة
حتف الانف والسادس الموت من غير علم بسببه من التذكية حتف الانف والاول
من الثانية التذكية والثاني الموت حتف الانف المقابل للتذكية الشرعية والثالث
طهارة ذلك الجلد من حيث هو جلد مسلوخ الميت عن التذكية الشرعية والخامس
نجاسة الميتة عن الموت حتف الانف والنسبة بين العدمين هو العموم والخصوص
من حيث التحقق لان عدم الملكة لا يتحقق الا مع وجود الموضوع بخلاف السلب
المطلق وبين الحيوة وعدم المذبوحية وعدم الموت حتف الانف هي ان
تحقق الحيوة مستلزم لتحققهما في الواقع وتحققهما معا لا كل واحد منهما مستلزم
للحيوة واما كل واحد منفردا فتحقق عدم المذبوحية غير مستلزم للحيوة
لاجتماعه مع الموت حتف الانف وكذا عدم الموت حتف الانف لاجتماعه مع
التذكية وبين الحيوة والذبح والموت مطلق المنافات وكذا بين الذبح والموت
حتف الانف اذا عرفت هذا فنقول عدم المذبوحية بالمعنيين قد علم تحققه
حين حيوة الحيوان وشك فيه بعدها والاصل بقاء ما كان فاذا بقي بعدها
فلا بد ان يكون مع الموت حتف الانف للقطع برفع الحيوة بالموت مطلقا وهو مستلزم
للنجاسة ثم نقول تحقق عدم الموت حتف الانف معلوم قطعا حين الحيوة و
الاصل البقاء فاذا بقي لا بد ان يكون مع التذكية وهي مستلزم لطهارة الجلد
قوله لان النجاسة اه اقول قد عرفت مما قررناه وان القائل بالنجاسة لم
يستدل عليها بثبوتها في الزمان الاول بل استدل عليها ببقاء عدم المذبوحية
الثابت حين الحيوة بل قبلها ايضا لان ثبوته بمعنى السلب المطلق كاف للمستدل فلما

كان هذا

كان هذا المعنى العام بعد وجود الحيوان انما يتحقق مع تعيين الموت والحيوة
فالحكم ببقاء بعد الحيوة مستلزم لان يكون مع الموت حتف الانف كما قررناه و
اما المعنى الخاص فلا يتحقق بعد الموت حتف الانف لانه لا يصدق على الميتة
غير مذبوح ومن شأنه الذبح قوله فعدم المذبوحية اه اقول المغايرة ممنوعة
وعلى تقدير التسليم فبقاء ما كان حين الحيوة يكفينا قوله لا يجوز الحكم بالا
اقول قال الشهيد في تمهيد القواعد قاعدة اذا تعارض اصلان عمل بالارجح
منهما لاعتضاده بما يرجحه فان تساويا خرج في المسئلة وجهان غالبا ولذلك
صعد ثم قال ومنها مسئلة الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته
به واشتبه استناد الموت الى الماء او الجرح فان الاصل طهارة الماء وتحريم الصيد
وحيثما ان الاصل عدم حصول شرائط التذكية والاصلان متنافيان لان
طهارة الماء يقتضي عدم النجاسة الصيد المقتضي لعدم موته حتف انفه وتحريمه
يقتضي عدم ذكوته المقتضي لموته حتف انفه فالعمل بهما مشكل فانه كما يستحيل
اجتماع الشيء مع نقيضه يستحيل اجتماعه مع نقيض لازمه وموت الصيد يستلزم
نجاسة الماء فلا يجامع الحكم بطهارته كما لا يجامع تذكيته وكذا ترجيح احد
الاصلين من غير مرجح ولا يبان مراعاة جانب الاحتياط اولى ان لم
يحصر الماء الواجب استعماله فيه بان تضيق وقت العبادة المشروطة بالطهارة
ولا يجد غير ذلك الماء ونحو ذلك ودعا قيل ان العمل بالاصلين
المتنافيين واقع في بعض المسائل بل كالوادعين الزوجية ووقوع العقد في
الاحرام فانه يحلف وليس له المطالبة بالنفقة ولا له الخروج باختها والفرق
بينه وبين ما هنا لا يخ انه اقول الى وجهين يحكم ببطلان العقد فيعمل بمقتضاه و
الزوج بالصحة فيعمل بمقتضاها واجتماع الحكمين المتنافيين في موضعين جائز
واما في مسئلتنا فالعمل بالطهارة يقتضي الحكم بعدم الموت حتف الانف والحكم
بحرمة الحيوان يقتضي الحكم بالموت حتف الانف من شخص واحد وهذا الا

يجوز ثم اقول الظ ما قاله البعض وه لان طهارة الماء يقتضي عدم العلم بنجاسة
الصيد المقتضي لعدم العلم بالموت حتف الانف لان قوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم
انه قذر معناه انه وان كان قذرا في الواقع فهو طاهر حتى يعلم القذارة وقوله ع
لا ابالي البول اصابني ام ماء اذا لم اعلم معناه انه طاهر وان كان في الواقع بولا اذا لم
اعلمه فيمكن ان يحكم بالطهارة لعدم العلم بالنجاسة ويحكم بالحرمة لظن عدم التذكية
المقتضي لظن النجاسة قوله ولكن قد عرفت اه اقول نحن حكمنا بالطهارة من القاعدة
المتعلقة باستمرارها الى حدوث ما جعله الشارع مزيلا لها ولكن بعد الشك في حدوث المزيل
نحكم ببقائها ايضا للاستصحاب نعم هذا الاستصحاب يظهر من الروايات ايضا كما مر في كلام
المصنف ره ايضا نعم نثبت الطهارة بالاستصحاب هذا الاستمرار بل نثبت بقاء الطهارة
بعد الشك في حدوث المزيل الشرعي والروايات لا تدل على حكم الشك قوله وعدم
العلم والظن اه اقول يعني بانتفاء الحكم المعلوم اولا في الزمان الثاني قوله ما لم
يظهر اه اقول ان كان مراده ظهور المخرج في الواقع وان لم يصل الينا فلا نم عدم
جواز العمل بمجرد هذا الظهور وان كان المراد ظهوره المخرج في الواقع لنا فدليله
لا يفيده قوله والا فمن لا يمسك اه اقول ما قبل هذا الكلام كلام جدلي الزامي
وهذا كلام خوصتين قوله وقال هذا الفاضل اه اقول انت اذا تذكرت ما
ذكره المصنف ره في ذكر الدلالة العقلية الى هذا استغنيت عن بيان
ما ذكره المصنف ره الى اخر البحث قوله ولكن الفائدة في قوله اه اقول لك ان تقول
المصنف ره وعلى هذا الفائدة يقيد الحال في قوله السادس استصحاب حال
الشرع بل ينبغي ان يقول استصحاب الحال قوله ولا يجدي اه اقول انما كان
الاجماع حجة لانه كاشف عن قول المعصوم ع فما يحدث بعد يصير بمنزلة الاجتهاد
في مقابلة النص بل ينبغي ملاحظة الحكم المجمع عليه كما افاده ره وما كان
حجة بنفسه فالخلاف يرفعه ويحوم كما سبق في قول الغزالي قوله فالا فلاه
اقول اعلم انهم قسموا الواجب الى مطلق ومقيد وقالوا الواجب المطلق هو

الذي لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده والواجب المقيد هو الذي
قيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده والمراد بالوجود اعم من الوجود
بنفسه ومن الوجود من حيث هو معتبر في نظر الامر كالصلوة فان حاز وجودها
مع عدم الطهارة ولكن وجودها من حيث هو معتبر عند الشارع لا يمكن بدون
الطهارة وقسموا مقدمة الواجب الى مقدور وغير مقدور ولا شك ان
الواجب بالنسبة الى مقدمة الغير المقدورة واجب مقيد لاستحالة التكليف
بما لا يطاق والمقدمة المقدورة قد يكون سببا وقد يكون شرطا عقليا او شرعيا
او عاديا اقول السبب ايضا قد يكون عقليا يستحيل تخلف المسبب عنه وقد يكون
عاديا يمكن التخلف للمعجزة الخارقة للعادة وعرفوا السبب بانه الذي يلزم من
وجوده وجود المسبب لذاته ومن عدمه وعدمه المشروط والشرط الذي بانه
الذي يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده الوجود فان
لم يكن وجود المشروط ممكنا بدونه عقلا يسمى عقليا او عادة يسمى عاديا وان
امكن ولكن لم يكن المشروط مع عدمه معتبرا عند الشارع يسمى شرعيا فالسبب
كالدلوك لوجوب الظهر وكالصعود للكون على السطح وكالاطعام للاشباع
والشرط العقلي كالحركة للحج والعادي كغسل جزء من الرأس لحصول العلم
لغسل الوجه كما قالوه والشرعي كالوضوء للصلوة ولم يتعرضوا للفعل
الناقصة ولعلها في اجزاء العلة التامة كرفع المانع والمعد والظ انهم ادرجوها
تحت الشرط واعتبر بعضهم في السبب اذا كان من افعال المكلف ان يكون فعلا
اختياريا يتعلق به القدرة ابتداء وبتوسط يتعلق بالمسبب الذي هو فعل توليدي
لا يتعلق به القدرة ابتداء اذا عرفت هذا فاعلم ان ههنا خلافين احدهما في
ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع بقاء المطلق على
اطلاقه وقد يعبر عن المبحث بان الامر بالشيء هل هو امر بمقدماته ام لا وبان
ايجاب ذي المقدمة هل هو ايجاب المقدمة ام لا فنقل بالوجوب مطلقا سببا او

شرطا شرعيا او غيره وهذا هو المشهور وقيل بالوجوب في السبب دون غيره ذهب اليه الواقفية وبعض المتاخرين ويعزى الى السيد المرتضى ره وانكر هذه النسبة صاحب المعالم وتبعه اكثر من تاخر عنه من الاعاظم وقالوا الظاهر عدم ثبوتها لانه رضى الله لم يتعرض لهذا الخلاف في تصانيفه المشهورة كالذريعة والشافي وانما تعرض للخلاف الثاني كما سنذكره انشاء الله تعالى وكانهم لم يتاملوا في كلامه فزعموا انه تعرض للخلاف الاول فنسبوا اليه هذه النسبة وقيل بعدمه مطلقا ويظهر من بعضهم ان هذا مجرد احتمال لم يذهب اليه احد وان الاجماع وقع على خلافه وكانه لم يعتد بالمخالف والا فكلام المنهاج على ما نقل صريح في انه مذهب لبعضهم حيث قال وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل بوجوب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما وذهب ابن الحاجب الى الوجوب ان كان شرطا شرعيا دون غيره وبعض شراح كلامه فهم منه انه يقول بالوجوب في السبب والشرط الشرعي دون غيرهما والخلاف الثاني في انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة فهل هو مقيد في الواقع باتفاق وجود المقدمة وان كان مطلقا في اللفظ ام هو مطلق في الواقع ايضا والمشهور ان الخلاف فيه هنا على وجهين الاول ان التكليف مطلق بحسب الواقع بالنسبة الى المقدمة مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او غيره قيل وهذا اكثر المتقدمين والمتاخرين الثاني انه مطلق في الواقع بالنسبة الى السبب دون غيره بل بالنسبة الى غير السبب محتمل للاطلاق والتقييد وهذا مختار السيد ره مثلا اذا امرنا بالصعود الى السطح من غير تقييد باتفاق وجود نصب السلم فمن يقول بالاول يقول بتحقق استحقاق العقاب والذم لو ترك النصب والصعود اختيارا سواء قال بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا نعم من يقول بالوجوب يقول بتحقق عقابين احدهما على ترك النصب والثاني على ترك الصعود او عقاب واحد على ترك النصب ومن لا يقول به يقول

بتحقق عقاب

بتحقق عقاب واحد على ترك الصعود ومن يقول بالثاني يقول بعدم تحقق ذم ولا عقاب الا اذا اتفق وجود نصب السلم من المكلف ام من غيره سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا لان الواجب على هذا الفرض مقيد فقوله اصعد بمنزلة قوله ذلك فكما لا عقاب مع عدم اتفاق وجود النصب اتفاقا وكذا لا عقاب ههنا الا مع اتفاق وجود النصب وكما لا يجب تحصيل النصب فكذا نصب السلم ايضا حجة المشهور في هذا الخلاف هي ان المولى اذا قال لعبده اسقني الماء من غير تقييد في اللفظ باتفاق وجود الماء وحضوره ولا قرينة على ذلك التقييد وكان الشيء متوقفا على المشي وكان العبد قادرا عليه فلم يمش ولم يسق سيده وعنده مغايبة السيد بالاهمال اعتذر بان اللفظ كان محتملا للاطلاق والتقييد ولم يظهر احد الطرفين عندي لم يقبل عنده وذمه العقلاء وما ذلك الا لظهور الاطلاق الواقع من اللفظ وارادته منه اذ لو كان ظاهرا في التقييد او محتملا له ولغيره احتمالا متساويا لما ذموه ويقبلون عذره بعدم اتفاق المشي واحضار الماء واحتج السيد ره بان الواجب بالنسبة الى مقدمته ضمان مطلق ومشروط فالثابت المعلوم من الامر مطلق الوجوب وهو اعم من الوجوب المطلق والمقيد ولا دلالة للعام على الخاص لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم على التقديرين ولهذا حكمنا به وعند عدم الشرط مشكوك فيه فلا نحكم به الا بدليل لاصالة البراءة واما السبب فمحال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجوده لان مع وجود السبب لا بد من وجود السبب وتحقق النية ولا يعقل التكليف ح وليس كذلك مقدمات الافعال اذ يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان نكون قد تطهرنا كما جرى في الزكوة والحج فبان الفرق بين الامرين والجواب انا لا نم ان الثابت انما هو مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق للدليل الذي ذكرناه وقد يقال ان غاية ما افاده دليلكم هو كون

بلسان

الاطلاق ظاهرا ولكن يعارضه اصالة البراءة ويتوجه الظن على الاول مقصور على مواضع معينة لا يتعداها وجوابه على ما افاده بعض الاعاظم ره انه يطلق الظن على معنيين احدهما ما يحصل به الظن لشهادة قرائن الاحوال والثاني اللفظ الذي يسبق منه المعنى الى الذهن ويتبادر منه وان لم يكن نصا فيه وقد يطلق على هذا المعنى السابق الى الذهن ايضا ولا خلاف بين القائلين بالعمل بظواهر الكتاب والسنة في تقديمه على الاصل وانما يتجه ما ذكرتم في الظن بالمعنى الاول فظهر ان الشبهة انما نشات من اشتراك لفظ الظن بين المعنيين على ان الكلام في المسئلة انما هو في ما يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام السيد ره لانه يدعي الاحتمال بين الاطلاق والتقييد ونحن ندعي الظهور في الاول فبعد تسليم الظهور يتم مطلوبنا واما ان الظن بل هو يقدم على الاصل ام الاصل يقدم عليه فيقدم فكلام خارج عما نحن فيه فظهر بما تلوناه عليك ان المسئلة على هذا الخلاف انما تكون من المسائل متعلقة بالالفاظ وحاصلها دعوى الظهور في لفظ والقطع بوجوب العمل بالظن من جماعة ودعوى الاحتمال من الاخرين وضع العمل على هذا التقدير هذا حاصل الخلاف الثاني حجة وجوابا وانما قدمناه لان المصنف لم يتعرض له واما الكلام في الخلاف الاول المشهور فنقول لا خلاف في ان مقدمة الواجب التي كلامنا فيها لا بد منها في تحقق الواجب اذ لا معنى لكون شيء مقدمة لاخر الا هذا المعنى فينبغي ان يكون النزاع في معنى اخر فهو اما ان لفظ الامر يدل على وجوبها دلالة التزامية بينة واما ان وجوبها المتنازع فيه هو اما كونها متعلقة اصالة للخطاب المتعلق بذي المقدمة حتى يكون الامر بالكون على السطح مثلا امرا بالسعي الى الكون ومقدماته من سبب وشرط او كونها مطلوبة طلبا حتميا بالذات كما ان ذي المقدمة كذلك او ترتب ذمين او عقابين على تركها مع تركه او ذم او عقاب واحد ولكنه على تركها لا على تركه او كون تركها مشتملا على مفسدة او كونها متعلقة للخطاب ومرادة ومطلوبة تبعا بمعنى

ان العقل

ان العقل اذا لاحظ الشيء الذي تعلق به الخطاب الايجابي بالاصالة وكان مطلوبا بالذات يحكم بان جميع ما يتوقف عليه وجود هذا الشيء في نفسه او وجوده المعتبر عند الامر لا يجوز تركه من حيث هو مقدمة و موقوف عليه له ولا يصح من الامر الاذن في تركه من حيث هو كذلك وان كان في نفسه مباحا ماذونا فيه او قبيحا محرما لانه يجوز ان لا يكون في شيء جهة مرجحة لفعله على تركه في نفسه ولاجل هذا يكون مباحا عند الامر ومع ذلك لا يجوز الرخصة في الترك من حيث هو وسيلة الى مطلوبه ومراده الحتمي وكذا يجوز ان يكون شيء قبيحا في نفسه مطلوبا للترك عند الامر ومع ذلك لا يجوز له الرخصة في الترك من حيث هو مقدمة للواجب عنده الا اذا فسخ العزيمة عن الفعل ودفع ايجابه وكذا يجوز في مثل هذا الواجب التبعي ان يكون ملتفتا اليه مشعورا به وان يكون مغفولا عنه وان يكون مرضيا عند الامر وان يكون مكروها غير ملائم للطبع اذا عرفت هذه الجملة فاعلم لا معنى لوجه الحاصل مطلقا قلت اولا بامكان التزام معنى وجه الجاهل بالنجاسة مطلقا من غير محض لهذا الجوابات وثانيا ان دعوى اللزوم البين ينبغي ان لا يصغى اليها ولولا ان عبارة المعالم ظاهرة فيها لما جوزناها على احد كيف وما يكون كذلك لا يليق ان يصير معركة للاراء وهو ره استدل على عدم وجوب غير السبب فقال لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحد من الثلث وهو ظ انتهى وانت تعلم انه دعوى ظهور عدم الدلالة الالتزامية انما يصح اذا ادعى الخصم اللزوم البين واما غيره فليس عدمه ظاهرا بل ان فرض فبعد الانظار الدقيقة والمشاجرات الطويلة ويمكن ان يكون منشا توهم هذه الدعوى هو التعبيران اللذان اشرنا اليهما لان مثل هذا التعبير ملائم اللزوم البين وقريب من هذه الدعوى دعوى وجوبها بان الخطاب اي الكلام الموجه الى الغير للافهام متعلق بها بالاصالة وذلك لان ما يمكن ان يكون غير مشعور به للامر المخاطب

لا يجوز ان يتعلق خطابه بالاصالة لان معنى تعلق الخطاب ليس الا ان المخاطب
اراد ان يأمر المخاطب مدلول خطابه ولو كان معنى التوامريا ومن لا شعور له
بشيء كيف يمكن ان يريد ايهام الغير كذا دعوى لزوم كونها مرادة ومطلوبة
بالذات من طلبها مادة ذي المقدمة يعني ان العقل بعد ملاحظة كون ذي
المقدمة مطلوبة بالذات يحكم بان من طلبه كك فقد طلب مقدمته ايضا كك
قطعا وذلك لان ما يمكن غير مشعور به يمكن ان يكون تبعيا معلوم القبح عند
من طلب ذي المقدمة بحيث لو استقربه لرجع عن طلب ذي المقدمة لاجله و
لا شيء من الامور المطلوبة بالذات كك وايضا قد تكون مع الشعور وغيره غير
عند الامر بل مكروهة لديه غير ملائمة لطبعه حتى ان الامر لو وجد حصول
ذي المقدمة بغير اتيان بمقدمته ولو بطريق خرق العادة لمنع المامور من اتيانها
وما هو كك انما يكون مرادا بالتبع لا بالذات اذ لا يكون تركه مستلزما للذم
والعقاب بنفسه والمطلوب بالذات يكون تركه مستلزما لهما بنفسه واما دعوى ترتب
الذم والعقاب على تركها فاعلم انهما انما يترتبان على الشيء لقبحه في نفسه واما من
حيث الاطاعة والعصيان بطريق منع الخلو وههنا لا يلزم ان يترتب على ترك
الواجب ومقدمته ذمان ولا ذم واحد على تركها لا للقبيح ولا للعصيان ولا
بحكم العقل ايضا بلزوم عقابين وعقاب واحد على تركهما اذ لا سبيل الى لزوم
لشيء فعلا او تركا الا من جهة الشرع وليس هناك دليل دال على ان الشارع عاقب
ولا يمكن اثبات ترتبهما لاجل ان المقدمة واجبة لان كلامنا على تقدير ان يكون
المراد بوجوب المقدمة ترتب العقاب عليها في نفسها فلا يمكن اثباته به واما عدم
حرمة الذمين ولا الذم الواحد على تركها للقبح فلان كون الشيء مقدمة لشيء
حسن لا يحقق ما عليه المدح وتاركه الذم غير مستلزم لكونه في نفسه ايضا كك مع قطع
النظر عن كونه وسيلة الى ذي المقدمة فالعقول تبيح تركه انما يكون لاستلزام تركه
لترك ما هو حسن في نفسه ولا شك ان العاقل لا يذم لسبب حدوث قبح واحد ذمين

متغايرين

متغايرين اقول هذا حاصل ما نقل عن رسالة الاستاد الوحيد التي الفها في تحقيق
هذه المسألة وفيه تامل لانه على تقدير تسليم كون ترك المقدمة قبيحا فلو لا استلزام
المذكور يكون هناك قبيحان فيلزم ذمان وكون جهة القبح في احدهما غير متعلق
لشيء وفي الاخر متعلقة به لا يصير سببا لوحدة القبح ويمكن ان يكون كلامه مبنيا
على منع ترتب الذم على كل قبيح وان المسلم ترتبه على ما هو قبيح لا في نفسه لا على ما هو قبيح
لاجل استلزامه للقبيح في نفسه ولا ريب ان القبيح في نفسه على هذا الفرض واحد
وهو ترك ذي المقدمة اقول ويمكن على هذا منع كون المستلزم للقبيح قبيحا لان
القبيح ما يترتب على ارتكابه الذم اتفاقا وانا لنا ههنا على ذلك ان ترك الواجب
لا ذم لترك كل مقدمة بمعنى ان ترك كل واحد منها علة لتركه ومستلزم اياه فاذا
فرضنا ان مكلفا ترك كل المقدمات مرة فترك الواجب وفعل بعضها مرة ثانية
مع ترك البعض فلزمه ترك الواجب ايضا ثم فعل مرة ثالثة ما تركه فترك ما فعله
فلزمه ايضا ترك الواجب فلو كان تارك المقدمة مستحقا للذم كتارك ذي
المقدمة لذم العقلاء ذلك المكلف على ترك كل مقدمة مقدمة لو ترك
المجموع مرة وعلى ترك بعض معين مرة ثانية وعلى ترك بعض مرة ثالثة مع انا
نراهم يذمونه ذما واحدا على نسق واحد في جميع المراتب وليس هذا الا لان تارك
ما يستلزم تركه ترك الواجب لا يستحق الذم من هذه الجهة والذم المتحقق باتفاق
العقلاء لا يجوز رجوعه الى ترك المقدمة دون الواجب لانه لو كان كك لما
كان ترك الواجب منشأ للذم فلا يكون قبيحا ولا الواجب واجبا ولا ترك مقدمة
مستلزما للترك الذي هو قبيح فلا يكون هو ايضا قبيحا لان قبحه انما كان لاجل استلزامه
للقبيح فلا يكون هناك قبيح مطلقا هف واما الذم والعقاب على تركها لكونه عصيانا
فهو ايضا منتف اذ لو كان تركها عصيانا لحكم العقلاء على من ترك مقدمات
كثيرة بعصيانات بعددها وظاهر انه ليس كك واما كون تركها مشتملا على المفسدة
فان كان المراد بالمفسدة ترك الواجب الاصلي اعني ذي المقدمة الذي تفوت

مصلحته وجوده به فهذا نقول به وليس محلا للنزاع اذ ليس مقدمة
الواجب الا بفعله وتفوت تركه وان كان المراد غيره فلا يعلم من ايجاب
شيء ان ترك مقدمته مشتمل على مفسدة كذا وكذا ولم يدع احد ايضا فلم
يبق الا الاحتمال الاخير وحاصله ان من يوجب ويلزم ويطلب شيئا اراده
حتمية ويقصده قصدا بالذات فهو بحيث لو قيل له ان المقصود لك مقدمات
لا يتحقق هو الا بها وان له لوازم لا يتخلف عنه فهل تفعل تلك المقدمات وهل
انت راض بلوازمه يقال نعم وان لم يوجد الا بها ولا ينفك عنها ولا حضر
عني في ترك ما يتوقف عليه مقصودي الحتمي ولا ابالي في هذا ان ينهى عن المقدمة او
عن ذي المقدمة لو قيل له ان بعض المقدمات او اللوازم فيه مفسدة كذا وكذا او
يجوز ان يقول لم يكن لي شعور بان لمطلوبي مقدمات ولوازم ولا بتلك المقدمات
واللوازم ايضا واذا كان الامر على ما نقول فلا تغفلوا فهذا بالنسبة الى من يمكن
في حقه الغفلة واما من يحيط علمه بجميع مقدمات الفعل ولوازمه لكونه مريدا لها
وطالبا اياها بالتبع ظهر فظهر ان غاية ما يلزم على هذا الاحتمال وان يكون
الواجب على قسمين قسم يترتب على تركه الذم والعقاب وهو الواجب بالاصالة
وقسم لا يترتب على تركه شيء منهما وهو الواجب بالتبع ولا ضير فيه ودعوى الاجماع
على خلافه غير مسموع لما مر مرارا ان الاجماع في المسائل الاصولية ليس مما يكشف عن
دخول قول المعصوم عم في اقوال المجمعين قوله كما نقله اقول لا يخفى ان المستدل
بهذا الدليل ان اراد ان يثبت به الوجوب بالاصالة فلا يعترض على من يقول
بالوجوب بالتبع كما قلناه اذ يمكننا ان نقول على تقدير عدم وجوب المقدمة بالاصالة
لا يلزم ان يكون تركها جائزا اذ يمكن ان يكون واجبا بالتبع والظاهر انهم ما كانوا
ملتفتين الى ان الوجوب قسمان كما ذكرناه بل حصروا الوجوب في الواجب
بالاصالة فظنوا ان ما ليس بواجب فلا بد ان يكون جائزا للترك عند الامر
الموجب وبناء هذا الدليل على هذا الظن واما نحن فنقول اذن

لا يقال على تقدير عدم وجوب المقدمة يكون تركها جائزا فاذا تركت فان بقي التكليف بذي المقدمة كان تكليفا بما لا يطاق والا يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وهو مح وهذا الدليل عمدة ادلتهم وعليه مدار اكثر ادلتهم منه

الامر الموجب

الامر الموجب في ترك مقدمته مطلوبه الحتمي من حيث هي مقدمة لم يأذن في
عليه الحتمي ثم لو اذن وترك المكلف المقدمة لا يلام ذمه ترفعا به على فوت الواجب
منه لذمه العقلاء وليس هذا الا لانهم يؤذن ان ايجاب ذي المقدمة
مستلزم لايجاب مقدمته بمعنى الزامها على المكلف وان اباحتها مستلزمة
لاباحة قوله والجواب اه اقول اجاب صاحب المعالم ره عن هذا
الدليل بما توضيحه هو انا نختار بقاء التكليف ونقول الكلام في المقدور
لان المفروض كون ذي المقدمة مقدورا والا لم يتعلق به التكليف والمقدور
لا يخرج عن المقدورية بسبب ترك مقدمته نعم يعرض له الامتناع بالغير بسبب
اختيار ترك مقدمته كما لو اختار المكلف بعد فعل المقدمة ترك الواجب
اذا لم تكن المقدمة علة تامة فان الواجب بعد اختيار تركه يصير صدوره
من هذا المكلف المختار للترك ممتنعا لا يبقى للتكليف به والحال هذه انه
تكليف بما لا يطاق لانه عبارة عن التكليف بشيء ليس تحت قدرة المكلف
اصلا وبالجملة كما ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فكذا الامتناع
به لا ينافيه فيما نحن فيه وجوب المصنف ره في حاصل الزبدة ترك المقدمة اختيارا لا يخرج
اما ان لا يمكن الرجوع عن اختيار الترك الى اختيار الفعل والاتيان بالمقدمة
ثم بالواجب ولا فعلى الاول نختار بقاء التكليف وليس الامتناع بسبب الاختيار
علة للتكليف بما لا يطاق كما عرفت ولو كان كك لم يتحقق عاص لانه باختياره
الترك يمتنع عليه الفعل وهذا انما يكون في الواجب الموسع او غير الموقت وعلى
الثاني نختار عدم التكليف لانه بعد ما ترك المقدمة باختياره صار الواجب
مقيدا والواجب المقيد لا يكون مكلفا به عند عدم حصول مقدمته مثلا اذا
كنا على مسافة عشرة ايام الى مكة وحصل لنا الاستطاعة فالحج بالنسبة الى
المشي واجب مطلق وهو مقدمة له لا مطلقا بل المشي الذي اذا حصل يمكن
المكلف ان يأتي بافعال الحج في اوقاتها وهو الذي يكون مبدؤه اليوم الثاني

ان صار الواجب الحج مما لا يكون موقتا والا فعلى الاول فان تضيق الوقت بحيث لو اتى بالمقدمة لا يمكن الاتيان بذي المقدمة الا فيما بعد وقته كالحج في الحرم فيختار عدم بقاء التكليف قوله لزم خروج الواجب عن كونه واجبا قلنا نعم يلزم ان لا يكون الواجب الموقت واجبا بعد وقته ولا فساد فيه فان الحج في غير ذي الحجة ليس بواجب فان نحن نقول ان استطاع الحج وترك المشي الى ربعين يوما وعلم علما انه لا يدرك الحج وهو في بلده بعد الثلث ان وجب عليه الحج في حجة سنة يلزم التكليف بالمحال عادة والا يلزم خروج الواجب عن وقته الوجوب قلت لما كان وقوع الحج في عدة سنة فرضيتها الاعادة فالتكليف به في سنة الاتيان بالتكليف بنا لا فيما بعد فيختار عدم بقا التكليف ولو الاخر ووقت الواجب بعد وقته عن الوجوب ولا استحالة فيه وان كان الوقت متسعا او لم يكن الواجب موقتا فيختار بقا التكليف ولا تكليفا بالمحال لانه يمكن الاتيان بالمقدمة بعد منه

والعشرين من ذي القعدة مثلا فاذا تركناه في هذا اليوم فنما بعد لا يمكن الاتيان بشي يكون مبداه ذلك اليوم لاستحالة اعادة المعدوم وان شئت قلت الحج بالنسبة الى المشي المطلق وبالنسبة الى الزمان مقيد لانا امرنا بالحج بشرط ان يكون هناك فمما ان لو مشى المكلف قبل الى مكة لادرك الحج وبعد مضي ذلك الزمان لا يتحقق الشرط فلا يجب الحج ولكنه يلحقه الاثم اذ يصدق عليه انه ترك الواجب لترك المقدمة التي كانت تحت قدرته وهو المشي حين حصول ما ليس تحتها وهو بقاء الزمان المعين والتحقيق ان التكليف ان كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض منه حصول المكلف به في الواقع بحيث لو علم المكلف من اول الامر ان المكلف لا ياتي بالمكلف به اما لاختياره تركه او لامر اخر لما كلفه فالحق اختيار عدم بقائه مع فرض اختيار المكلف لترك المقدمة سواء في ذلك الموقت المضيق والموسع وما لا وقت له اذ يقبح من العالم بعدم وقوع شيء البتة ان يطلبه طلبا حتميا او غيره وان كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض منه الابتلاء والاختيار ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ويخرج ما بالقوة من قبول التكليف وعدمه الى الفعل ليترتب على كل منهما اثره من الثواب والعقاب فالحق اختيار بقائه في جميع الصور ويكفي لحسنه كون المكلف به تحت قدرة المكلف في الجملة وعروض الامتناع اذا كان للاختيار مدخل فيه كما فيما نحن فيه من ترك المشي لا يلحقه بالتكليف بما لا يطاق وكان صاحب المعالم ره ومن تبعه لما كان نظرهم الى هذا التحقيق وان الحق المعنى الثاني بالنسبة الى التكاليف الشرعية لم يفصلوا كما فصل المصنف ره وكانه هو الصواب لان لحوق الاثم مع سقوط التكليف لا يرجع الى طائل فتدبر **قوله** على انه يمكن اه **اقول** بان يقال على التقدير الوجوب للمقدمة لو تركها فاما ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا او يبقى فعلى الاول خروج الواجب عن كونه واجبا وعلى الثاني يلزم التكليف بما لا يطاق كما لزم عند عدم وجوبها

بعد الاطلاع على المدح والذم الوارد في الاخبار والايات القرآنية على فعل مقدمة الواجب مطلقا منه

لا وله

لان ترك المقدمة لو خير الفعل غير مقدور ولم يتفاوت الحال بوجوبها وعدمه لان حكم الشارع بان المقدمة واجبة لا يؤثر في الفعل الذي ترك مقدمته فصار غير مقدور وكما فرضت نعم يقبح العقاب على ترك الفعل من الامر على تعذيره اذ في ترك المقدمة من حيث هي مقدمة ولا يقبح على تقدير الايجاب واين هذا من التكليف بما لا يطاق **قوله** والجواب اه **اقول** اجاب استاد الكل وحيد العصر ره على ما نقل عن الرسالة بانا نختار ان الاتي بالمشروط بدون الشرط غير ات بتمام المامور به ولا ينافيه عدم وجوب الشرط لجواز ان يكون المامور به نوعا خاصا من الماهية المطلقة من حيث يكون انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء الخصوصية فينتفي الماهية المخصوصة ويكون الشرط ما يتوقف عليه حقيقة المامور به ويكون نسبته الى المشروط به شرعا كنسبة الشرائط العقلية الى المشروط بها عقلا والفرق ليس الا بان تحقق المشروط ههنا بدون الشرط ممكن عقلا مع قطع النظر عن اعتبار الخصوصية المعتبرة شرعا وليس هناك كذلك ومجرد هذا الفرق لا يكفي للحكم بالوجوب باحدهما دون الاخر فالفرق تحكم وبالجملة اذا امر الشارع بالصلوة مثلا ولم يخاطبنا بخطاب الوضع المذكور كان تمام المامور به حقيقة الاركان المعتبرة من غير خصوصية اخرى ثم اذا خاطب بخطاب الوضع الدال على اشتراطها بالوضوء ظهر انه ليس المراد بالمامور به في الخطاب السابق حقيقة الاركان المذكورة مطلقا بل الطبيعة المخصصة بكونها صادرة عن المتطهر ولا يلزم وجوب الطهارة اذ مما يتوقف عليه المامور به ليست نفسه ولا جزؤه وايجاب الشيء لا يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه عند الكل ولا يلزم ايضا ان تكون الخصوصية واجبة على حدة اذ ليس الواجب الا الطبيعة المتحققة بهذه الخصوصية فاذا امرنا بصلوة الظهر مثلا لم يلزم ان تكون طبيعة الصلوة واجبا على حدة وكونه ظهرا واجبا اخر بل الواجب امر واحد ليس اجزاؤه موجودة في الخارج او متمايزة الا اجزاء في العقل ولا عقاب بازاء كل واحد منها وبالجملة

اذا تركنا الوضوء وفعلنا الصلوة او فعلنا الوضوء وتركنا الصلوة كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة المخصوصة بالخصوصية المذكورة لا على ترك الوضوء اصلا الا على القول باستحقاق العقاب على ترك المقدمات مطلقا واعترض عليه بانه قد تبين ان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب ولا شك ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن افعال معينة مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد اسبابها فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة بتلك الكيفية تكليفا باسبابه وسببه الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة انتهى واجاب بعدم تمامية الدليل على وجوب الاسباب وقد حققه في الرسالة **قوله** الا ان المتتبع اه **اقول** ان كان مجموع المقدمات ممدوحا او مذموما على فعلها وتركها فيتم الاستدلال ويرتفع النزاع اذ الغرض من هذه المسئلة هو العلم بحال المقدمة التي لا مدح ولا ذم عليها صريحا في لسان الشرع وعلى هذا الغرض لا حاجة لنا اليها وان كان بعضها كذلك كما ادعاه المصنف فالحدس بان الكل كذلك مع ملاحظة جميع المتفرقات وتفريق المجتمعات في الحكم في اكثر ابواب الفقه هذا ان ادعى المصنف ره حصول اليقين بمماثلة كل المقدمات لجلها من هذا الاستقراء وان ادعى الظن كما هو غاية حصوله ايضا كيف يكون معتبرا عند من لا يعمل بالظن على الاطلاق بل يانف على اعتباره واين هذا لنص قال الفاضل الشيرازي في حاشية شرح المختصر الواجب قد يكون اصليا بان تعلق به الامر اصالة وصريحا وقد يكون ولا اول قد يكون واجبا لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا لغيره كالوضوء ولا نزاع في ان مقدمة الواجب اذا كان من قبيل القسم الاول بان تعلق به امر اخر صريحا كالوضوء ولا نزاع وانما النزاع فيما لم يتعلق به صريح امر اخر بل هو واجب بدلالة الامر المتعلق بما هو مقدمة له لا انتهى ما اوردناه لا يبقى لا معنى لشرطية الشيء شرعا الا الامر الشارع بالاتيان به عند الاتيان بالواجب المشروط فكل شرط شرعي فقد تعلق به امر اخر غير الامر المتعلق بمشروط بل هو مستفاد من شرطيته

للواجب

للواجب فالشرط الشرعي الذي لم يتعلق به صريح امر اخر لا يكون متحققا لانا نقول الشرطية خطاب الوضع وليس صريح الامر بمعنى ان الشارع حكم بان صحة ذلك الواجب شرعا يتوقف عليه فظاهر ان هذا بمجرده لا يقتضي ايجابه ما لم يثبت وجوب مقدمة الواجب واعلم ان بعض الفضلاء ره ادعى الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب من القائلين بوجوب المقدمة ومن النافين وقال بعض الاعلام كان الاجزاء ايضا من المتنازع فيه وان الاتفاق الذي ادعاه كانه ليس بمعتمد بل الظاهر جريان الخلاف فيها على المشهور في جزء ايضا لا المعنى الذي نقل عن السيد المرتضى ره **قوله** واعلم انه قد يطلق اه **اقول** قال الفاضل المذكور في حاشيته فائدة مقدمة الواجب ما ان يتوقف عليها وجوده في الخارج شرعا كالوضوء للصلوة او عقلا كالمشي للحج او يتوقف عليها العلم اليقيني بوجود الواجب وصدوره عن المكلف فهو على قسمين احدهما ان يكون لاشتباهه بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما ان لا يمكن الاتيان به عادة الا مع الاتيان بذلك الغير فيجب الاتيان به للتيقن بحصول الواجب هكذا قيل او قول يمكن ادخال هذا فيما يتوقف عليه الواجب في الخارج بان يجعل التوقف عاديا بل هذا اظهر فالاول كالاتيان بالصلوة الخمس اذا ترك واحدة ونسي ولم يدر بعينها والثاني كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وكستر شيء من الركبة لستر الفخذ عند من جعل العورة ما بين السرة والركبة وكدخول جزء من الليل في الصوم فلو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا عليه اذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكف عنهما لحرمة احدهما لذاته والاخرى لاشتباهها بها ولو قال لاحديهما طالق حرمتا ايضا اذا لم يتعين احدهما على اليقين وذلك لانه اذا وقع الطلاق على احديهما بها احتمل كل منهما الحل والحرمة والاجتناب عن الحرام واجب وهو على اليقين لا يمكن الا باجتناب عنهما والفرق بين الفرعين ان الاجنبية في الاول محرمة في نفس

الامور دون المنكوحة بجلاف الثاني فان كلا منهما يحتمل الحل والحرمة اقول
التقييم للاول وان كان مذكورا في غير واحد من كتب الاصول ملكة عند
التامل ليس لسديد لان تحصيل العلم اليقيني بصدور الواجب عن المكلف
ان كان واجبا فيصدق على مقدمة انه مما يتوقف وجود الواجب اعني العلم
المذكور عليه في الخارج عقلا او شرعا او عادة والا فليست مما نحن فيه لانه
مقدمة لامر غير واجب لم يتعلق بامر واجب ليس مثل هذا مما يتنازع فيه بان ايجاب
الواجب هل هو عين ايجاب مثل هذه المقدمة او مستلزم له ثم انك قد عرفت نقل
الاتفاق على وجوب تحصيل اليقين بالبراءة اذا كان شغل الذمة يقينا سواء قلنا بوجوب
مقدمة الواجب مطلقا ام لا وانا دعوى ان مقدمة ذلك التحصيل واجب اتفاقا فكما
دعوى من غير بينة بل الظ ان الخلاف جار فيها ايضا قال العلامة قده في يب
بعد هاتين وجوب المقدمة مط ومن هذا الباب ما يجب بالعقلوتين عند اشتباه
القبلة والقولين وامتناع نكاح المشتبه بالاجنبية ولو لم يعين الطلاق وقلنا
بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود ما له صلاحية التاثير الطلاق الى
ما قاله وقوله لان الموجود الخ علة للقول بالاباحة وحاصله ان الطلاق شيء
معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا
بل الموجود ما له صلاحية التاثير في الطلاق عند اقترانه بالتعيين وقال
شارحه هذه فروع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب
ما لا يتم الا به اذا عرفت هذا ظهر لك ان ظ كلام المصنف ره من ان هذا القسم
من المقدمة من حيث هي مقدمة مع قطع النظر عن النص والاجماع مما لا خلاف
فيه محل نظر قوله ره الثاني النهي آه اقول اعلم انهم قسموا الضد الى عام و
خاص ويريدون بالعام الترك تارة واحد الاضداد الوجودية لا بعينه اخرى
ومرجع الثاني الى الضد الخاص بل هو عينه كما قيل لان من قال بالاستلزام
لم يقل بان الامر بالشيء مستلزم للنهي عن ضد خاص معين من حيث هو امر

معين بل قال بانه مستلزم للنهي عنه من حيث هو داخل تحت هذا العنوان
ولا شك ان هذا العنوان اعني ضدا خاصا هو بعينه احد الاضداد الوجودية
لا بعينه فتسميته عاما لانتشاره وعدم تعينه كما ان تسمية الترك عاما لتحققه
في ضمن جميع الاضداد الوجودية ثم انهم نقلوا الوفاق على ان الامر بالشيء يتضمن
النهي عن تركه لان معنى الامر هو الطلب الجازم ومعنى الجزم هو المنع من
النقيض اعني الترك وانما اختلفوا في الاضداد الخاصة فقيل بان الامر بالشيء
عين النهي عن ضده وقيل بانه مستلزم له استلزاما لفظيا بمعنى انه لازم بين يلزم
من تصوره الامر تصوره وقيل بل معنويا بمعنى ان العقل يحكم به ولو بوسائط
كثيرة قد تخفى على غير اهل النظر الدقيق وقد قيل ان الخلاف في العينية والغيرية
ثابت في الضد العام اعني الترك ايضا وكان دعوى العينية في الموضعين
تعسف كدعوى الاستلزام اللفظي في الموضع الثاني اذا عرفت هذا فاعلم ان
عمدة ادلة من قال بالاستلزام هو ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم
الا بترك ضده الخاص وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون ترك ضده
واجبا وهو معنى النهي عنه والحق في هذا المقام ما تقدم من تحقيق معنى وجوب
المقدمة وحاصله ان المراد بالنهي ان كان طلب الترك بالذات وبالاصالة فنمنع
ان الترك واجب كذلك وقد سبق مستوفا فان كان المراد طلبه بالتبع فنحن
نقول به ولا ضير فيه اذ غاية ما يلزم منه ان يجتمع فيما هو ضد الواجب معين
كالصلوة مثلا الحرمة التبعية والاباحة الذاتية او الوجوب والندب او
الكراهة كذلك وقد عرفت سابقا ان اجتماع حكمين من الاحكام الذاتية في شيء
اذا كان بجهتين مختلفين جائز لا منع فيه فضلا عن ذاتي وتبعي واما ما
ترتب العقاب والذم او الفساد لو كان المنهي عبادة فكلا مع وانما هذه
الامور من لوازم الحرام الاصلي هذا على تقدير تسليم ان يكون فعل المامور
به موقوفا على ترك ضده فقد قيل بعدمه وان فعل احد الضدين انما

يقارن ترك الاخر من غير توقف وفي هذا المقام ابحاث دقيقة مذكورة في المعالم
وحواشيه ولكن لا ثمرة لنا في استنباط الحكم الفرعي ولهذا تركنا ذكرها قوله
والحق عدم الاستلزام آه اقول لا ادري ما اراد بالاصل انا اراد به الدليل
فلا بد من بيانه وان اراد به الاستصحاب فمع ان العبادة الظاهر ان نقول
ان الحق عدم الاستلزام لانه الاصل يرد عليه ان المراد بعدم الاستلزام ليس هو
النفي المحض والليس الصرف ليمكن الحادث بل المراد ان بعد تحقق الامر من الامر
من شأنه الاستلزام في بادي النظر هل هو كذلك في الواقع ام لا ولا شك ان لا يقين هناك
بعدم الاستلزام حتى يستصحب فان الاصل بمعنى الراجح والقاعدة سواء اريد به الراجح
الغالب المظنون او المتيقن فلا معنى لهما في هذا المقام ويمكن ان يكون مراده ما افاده
صاحب المعالم حيث استدل على عدم الاستلزام بان ادلة الاستلزام ضعيفة
والاصل عدم دليل صالح سواها واورد عليه بان مرجع هذا الاصل هو عدم
عثورنا على الدليل وهذا لا يكفينا بل لا بد من دليل على العدم واجاب الفاضل المدقق
بان هذا مبني على ان عدم الدليل دليل ظاهري على عدم الحكم اذ الاصل براءة
الذمة عن مقتضى النهي عن الضد فالدليل انما يدل على عدم النهي ظاهرا لا واقعا
وهذا هو مقتضى اكثر الادلة الاصولية والفقهية ولا سبيل الى الحكم الواقعي في كثير
من الاحكام فلا يتجه ان عدم الدليل عندنا لا يستلزم عدم الدليل في نفس الامر انتهى
كلامه زيد اكرامه وقد يتوهم ان هذا اعتراف بكون اكثر مسائل الاصولية ظنية و
اقول ان كانت المسئلة المتنازع فيها هي ان ذمة المكلف هل هي مشغولة بالكف عن
شيء عند الامر بضده ام لا فالمسئلة قطعية لان القائل بالاستلزام يدعي القطع بذلك
والثاني يستدل هكذا اني لم اجد دليلا صالحا على الاستلزام للقطع بضعف ما
استدلوا به وعدم وجدان شيء سواه وكلما لم اجد عليه دليلا صالحا فالذمة بريئة منه
لاستحالة تكليف الغافل وجميع هذه المقدمات قطعية نعم لو كانت المسئلة هي ان الامر
هل طلب من المامور ترك ضد المامور به في الواقع ام لا فعدم وجدان الدليل بعد التامل

والفحص يفيد الظن بالعدم في الواقع اذ من البعيد ان يكون هناك دليل عقلي
تام عند الكل ولم يظفر عليه احد من الفضلاء المعروفين مع عثورهم على ما
هو اخفى وادق ماخذا من تلك المسئلة وكذا الحال في دليل النقل هذا مع ان الحق
ان اكثر مسائل الاصول غير مستندة الا الى الظنيات التي لا شاهد على اعتبارها
قوله ولانه لو كان كذلك آه اقول حاصله ان اكثر المكلفين في جميع الاوقات
او اكثرها يحتاجون الى ان يعلموا احوال اضداد ما امروا به لانهم غير خالين
عن واحد منها ويحتاجون الى الاشتغال به بل قد يكونون مامورين به وان
كان بطريق الاستحباب فلو كان هناك استلزام لصرح الائمة به ولو كان كذلك
لنقل متواترا لتوفر الدواعي على نقله واذ ليس كذلك بل لم ينقل بطريق الاحاد
ايضا علم ان لا استلزام في الواقع اقول فيه نظر ظاهرا اما اولا فلان ما ذكره
لو تم لوجب ان ينقل بطريق التواتر جميع المسائل الاصولية التي يحتاج الى معرفتها
المكلفون واما ثانيا فلان الحكم المنقول لا يجب ان يكون مدلولا صريحا للفظ
بل يكفي كونه لازما لمعنى اللفظ ولو بوسائط ومن يقول بالاستلزام ان كل امر
ورد من الشارع بشيء فهو متضمن لحكم بالنهي عن اضداده فان كان الامر متواترا
كان النهي التضمني ايضا كذلك وان كان من طريق الاحاد فالنهي ايضا كذلك قوله
وبعض المتاخرين آه اقول قال شيخنا البهائي قدس سره في زبدة ولو ابدل
النهي عن الضد الخاص بعدم الامر فيبطل لكان اقرب وقال الشيخ الفاضل الجواد
اقول قد عرفت ما في استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده فلو ابدل النهي عن
الضد بعدم الامر لرجع الكلام في ان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده
ليتم المط وهو بطلان الضد الخاص لانه تحقق فرع تعلق الامر به وتعلق الامر
بالضدين مع لا استلزامه تكليف ما لا يطاق فالامر باحدهما يستلزم عدم الامر
الاخر بالاخر وح يبطل الضد لو اتى به في حالة الامر بذلك الشيء لانه اتيان
بما لم يؤمر به فلا يكون مبرئا للذمة ولا مسقطا للتكليف اذا الامر يستلزم الاجزاء

هذا وجه ما ذكره المصنف ره وفيه نظر لظهور ان الكلام في الضد الخاص لمن يتوهم
ان استلزام الامر بالشيء النهي عن الضد العام مما لا ريب فيه والقائل الفاضل
بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد
لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به ثم
حكم بالصحة وعلى هذا فلا وجه لا توجيه ما ذكره على انه لا مانع عن كون الضدين
واجبين احدهما يجب تقديمه على الاخر اذ لا امتناع في ان يقول الشارع اوجبت عليك
كلا من الامرين مع تضيق احدهما وتوسع الاخر ولو فعلت الموسع قبل المضيق
وبعد خروج الموسع لان وقته موسع فاين التكليف بما لا يطاق نعم يتم ذلك في المضيقين
فان قيل وجوب الموسع في وقت المضيق مع ثبوت الامر به كما هو المفروض لمن ورد
استمرار وجوبه في جميع الاوقات ومن جملتها وقت المضيق موجب التكليف بما
لا يطاق ولا ينفع كون احدهما موسعا لان توسعه وقتا لا يتبدد مع وجوبه في وقت
المضيق بعد لو وجب بعده ولم يجب في ذلك لتم الكلام لكنه غير ما نحن قلنا ليس
معنى وجوبه في وقت المضيق انه يجب الاتيان به مع المضيق في ذلك الوقت بل معناه
انه لو اوقعه دون المضيق خرج عن عهدة التكليف به ولا شك ان هذا قول
من يذهب الى ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص فان المامور به
حتى الاوامر المضيق لو اوقع الصلاة في هذا الوقت كان صحيحا عنده ليس ذلك
الا لتعلق الامر بها لا يقال فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به
كما مر سابقا وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف
واجبا ايضا باعتبار توقف الواجب الموسع عليه اذ لا يتصور وقوعه بدونه فيلزم
اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو باطل قطعا لانا نقول و
جوب مقدمة الواجب ليس على حد غيرها من الواجبات فان المقصود منها
التوصل الى فعل الواجب فهو وسيلة ووصلة اليه ومن ثمه لو قطع
الحاج المسافة او بعضها على وجه منهي عنه وحصل له الامتثال وخرج عن

العهدة و

العهدة من غير وجوب اعادة الشيء بوجه سائغ وهذا يدل على ما قلناه
فالظاهر انه بالاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لفوات
الغرض فيه فلا اجتماع اقول ما افاده ره في رد ما الخصم المتعرض من اجتماع الوجوب
والحرمة قبل فعل المقدمة وحين فعلها وان سقط بعد فعلها بل الجواب احد
امور الاول منع كون مقدمة الواجب واجبا الا اذا كان سببا كما فعل في المطلع
الثاني منع كون ملزوم المحرم محرما وان ادعاه صاحب المعالم ره كيف ولو كان
كذلك لزم وجوب المقدمة مطلقا مع انه غير قائل به بيانه ان ترك الواجب حرام و
ترك اي مقدمة من مقدماته علة وسبب له وان كان فعلها شرطا غير
سبب لان عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة علة تامة لعدم المعلول فاذا كان
ترك المقدمة حراما كان فعلها واجبا مع انه ره لا يقول بوجوب مطلق المقدمة
وعلى هذا نقول ان الصارف عن فعل المامور به وان كان علة وسببا لتركه
كان انه شرط لفعل ضده لكنا لا نقول بحرمته الثالث منع اجتماع استحالة الحرمة مع
الوجوب التبعي بل المستحيل اجتماعهما مع الوجوب الاصلي الرابع منع الاستحالة اذا
اختلف الموضوع بحيثيتين مختلفتين لان كون المامور به واجبا معينا في ذلك الوقت
انما يقتضي تحريم الصارف عن المامور به من حيث وقوعه في ذلك الوقت اي
تحريم ايقاعه في ذلك الوقت لا تحريم ماهيته وذاته من حيث هي ووجوب الضد
موسعا انما يقتضي وجوب ماهية ذلك الصارف الذي هو مقدمة ذلك الواجب
الموسع لتوقفه عليه فيتعلق الوجوب بماهية ذلك الصارف من حيث
هي بلا ملاحظة خصوصية الزمان معه ويتعلق الحرمة بخصوصية ايقاعه في
الزمان المخصوص فلا يتواردان على موضوع واحد ولا فساد فيه قوله
فالاقسام ادبعة اه اقول يرتقي الاقسام المحتملة بحسب التركيب الثنائي الى
عشرة لان كلا مع مثله وهو اربعة اقسام ومع غيره وهو ستة وبين المصنف ره حكم
ستة منها فقوله الواجبين الموسعين مطلقا اشارة الى ثلثة الموسع الموقت مع

سبعة

مثله وغير الموقت كك وموقتا الموسع مع غير الموقت وصرح بحكم المضيقين المتماثلين
وهما قسمان واشار الى قسمين بقوله ما في الموسع مطلقا اي سواء كان موقتا ام
لا والى قسمين اخرين بقوله وكذا الكلام في الموسع مطلقا والمضيق غير الموقت
وذهب عنه قسم وهو حكم المضيق الموقت مع المضيق غير الموقت ويمكن ان يكون
في نسخة اسقاط والظاهر ان حكم هذا القسم وجوب فعل الموقت في وقته والاخر
في خارجه لاختصاص الوقت بالموقت في نظر الشارع ومع ترك الموقت في وقته والاخر
في خارجه لاختصاص الوقت بالموقت في نظر الشارع ومع ترك الموقت في وقته
يكون المكلف مخيرا في تقديم ايهما شاء اذا علم طلب الشارع اياهما مع التسوية بان لا يكون
هناك نص منه دال على سعة وقت قضاء الموقت وعدمه فهو المتبع قوله بل الحق اه
اقول اذا امرنا الشارع بفعلين موقتين موسعين غير مرتبين فقد خيرنا بين ايقاع كل منهما
في اول الوقت ووسطه واخره ولم يجز التاخير عن اخر الوقت كما لم يجوز
التقديم على اوله لان هذا هو مقتضى التوقيت فمعنى التخيير في اول الوقت هو
انا ان شئنا اتينا بالواجب فيه وان شئنا اتينا به فيما بعده ومعناه في الوسط
هو التخيير بين الفعل فيه وفيما قبله وفيما بعده وفي اخر الوقت هو التخيير بين
الفعل فيه والترك مع الفعل فيما سبقه فكل من الواجبين مامور به في كل جزء
من اجزاء الثلثة من الوقت بمعنى ان المكلف لو اتى به لكان ممتثلا اتيا بما هو
مقصود الامر فلو ترك المكلف حتى يبقى من الوقت شيء لا يسع الا واحدا منهما
فح لا يمكنه الاتيان بهما جميعا فيحصل له خيرة اخرى بين الواجبين ان شاء فعل
هذا وترك الاخر وان شاء عكس الامر ولم يكلفه الامر ابتداء بايقاعهما معا
في هذا الجزء الذي لا يسعهما اذ هو تكليف ابتداء بما لا يطاق ولم يقل باحد منهما فان
شئت قلت هو مامور بايقاع واحد منهما في الجزء الاخير من الوقت على حسب
اختياره وايقاع الاخر فيما تقدمه ولما تركهما حين ضاق الوقت ولم يمكنه
الاتيان بهما فيلحقه الاثم باعتبار ترك ما يختاره في الجزء الاخير مع عدم فعله في

الجزء

الجزء السابق عليه وان شئت قلت هو مامور بان لا يؤخرهما عن اخر الوقت
ولما تركهما فيما تقدمه فلا بد من ان ياتي بهما قبل خروج الاخر فيكون مكلفا
بالاتيان بهما جميعا في اخر الوقت الذي لا يسعهما وليس مخيرا بين الفعل
والترك لما عرفت ان التخيير في الجزء الاخير انما هو بين الفعل والترك فيه
مع الفعل فيما تقدمه وقد فاته ذلك وهذا وان كان تكليفا بالمحال لكنه ليس
تكليفا ابتداء بل بما شاء من سوء اختيار المكلف ولا استحالة فيه اذ لو عوقب
والحال هذه على ترك واحد منهما لما عد العقلاء هذا العقاب قبيحا
قوله بل لا يبعد اه اقول ظاهره ان هذا مقابل للتخيير ومغاير له لان هذا هو
مقتضى كلمة الاضراب حاصله على ما يستفاد من السؤال الذي سيذكره بقوله
فان قلت اذا قصر المكلف اه انه لا يبعد ان يقال بوجوب الواجبين معا في الجزء
الاخير من الوقت مع عدم لزوم التكليف بالمحال لان معنى وجوبهما معا فيه هو انه
لا يجوز تاخيرهما عنه لا انه لا يجوز فعلهما قبله بل المكلف مخير ان شاء فعل كل
واحد منهما في الاول والوسط وان شاء فعله في الاخر لان مقتضى التكليف
التخييري بالنسبة الى كل منهما وتركه من حيث هو ترك ذلك وبالنسبة الى الفعلين
هو ان المكلف ان شاء فعل احدهما في اول الوقت والاخر بعده وان شاء عكس
وان شاء فعله في الوسط والاخر قبله او بعده وان شاء فعله في اخر الوقت
والاخر قبله كما قلناه في فعل احدهما وتركه من غير تفاوت فنسبة جميع اجزاء
الوقت الى الواجبين نسبة واحدة في ان كل منهما يصح ان يقع فيه كل من الواجبين
وان لا يقع وينفرد الاول بعدم جواز التقديم عليه والاخر بعدم جواز التاخير عنه
كما عرفت والاجزاء الثلثة مشتركة في ان الامر لم يكلف بايقاع مجموع الواجبين
معا في كل منها اذا عرفت هذه ظهر لك ان ما بعد كلمة الاضراب ليس مما يغاير
للتخيير الذي حكم بحقيته اولا ثم اضرب عنه قوله قلت وجوبهما اه اقول
لا نسلم تساوي النسبة من جميع الوجوه كيف ولو كان كذلك لكان التاخير عن

اخر الوقت جايز كما جاز عن اول الوقت سلمنا لكن نقول ان الايجاب السابق لا يقتضي
وجوبهما معا في اخر الوقت كما لا يقتضيه في الاول والوسط ومع تسليم كون وجوبهما
في هذا الوقت لا يرجع هذا الجواب الى طائل بل الحق كما اشرنا اليه تسليم لزوم التكليف
بالمحال ومنع استحالته اذا كان منشاه فعلا اختياريا للمكلف كما اشرنا اليه وانا احمل
كلامه على انه يقول بان الايجاب السابق مع عدم جواز التاخير عن اخر الوقت يقتضي
وجوبهما معا ولا يلزم تكليف بالمحال بعين التكليف الابتدائي حتى يرجع الى ما قلناه فلا
نح من بعد وان لم يكن ذلك البعيد **قوله** واما اذا نفي من اول الوقت اه **اقول**
لا ريب في عدم جواز التكليف بواجبين متضادين مضيقين بل انه يكلفنا
بواجب عند حصول سببه فورا وبواجب اخر عند حصول سببه كذلك فاتفق وجود
السببين في ان فهم يدل العقل والنقل على ان المكلف يجب عليه الاتيان في الجزء الاول
من الزمان الذي مبداه ان وجود السببين باحد الواجبين وبعده بالاخر من غير
تراخ ومهلة وان لم يدل على دليل وجوب تقديم واحد منهما فهو بالخيار في تقديم
ايهما شاء منهما نعم لا يجوز له التاخير الى الجزء الثالث من الزمان لان هذا هو مقتضى
التضييق فاذا تركهما في الجزء الاول واتى بواحد منهما في الجزء الثاني لم يات بالاخر بعده
بلا تراخ ومهلة فليحقق انما ان احدهما التاخير الامتثال من الجزء الاول والثاني
لتاخره عن الجزء الثاني للاول لانه كلف بايقاع احدهما في الاول والاخر في الثاني
فلما تركهما في الاول واتى باحدهما في الثاني وبالاخر في الثالث فان شئت قلت انه
عصى بتاخير احدهما عن الجزء الاول وتاخير الاخر عن الجزء الثاني هذا اذا قلنا
بعدم وجوبهما معا في الجزء الثاني لو ترك احدهما في الاول واما اذا قلنا بان اللازم
عدم تجويز التاخير عن الجزء الثاني هو التكليف بايقاعهما معا فيه فهذا يكون تكليفا
بالمحال ولكنه انبعث بسوء اختياره كما تقدم ثم اني لم احصل لما ذكره من الاحتمالين
معنى اللهم الا ما يرجع الى ما قلناه ولعل غيري يحصله لاني في توزع حال وتوزع
بال عافانا الله وجميع المؤمنين **قوله** على عدم ارادة اه **اقول** اما التكليف با

الوجوب اذ
بالواجب لا يخرج عن الواجب لان عدم ارادة الواجب لا يخرج عن الواجب
فهو واجب دين فعله اولا واما التكليف بالمستحب فلكونه مكلفا به على تقدير
عدم ارادة الواجب وقد فرضناه كذلك وجواب لزوم التكليف بالمحال قد مر
مرادا **قوله** واعلم ان من قال اه **اقول** قال البهتهد ره في التمهيد ويشترط
في كونه نهيا عن ضده ان يكون مضيقا كما نقله جماعة وان اطلقه اخرون لانه لابد
ان ينتهي عن الترك المنهي عنه حين ورد النهي ولا يتصور الانتهاء عن تركه
الا مع الاتيان بالمامور به فاستحال النهي مع كونه موسعا انتهى كلامه ره **قوله**
الثالث المنطوق اه **اقول** الاصوليون قسموا المعنى اذا اعتبروا دلالة اللفظ
عليه الى منطوق ومفهوم وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل
النطق اي يكون حكما شرعيا او حالا للمذكور ونطق به سواء كان نفسه مذكورا
اولا قال بعض الفضلاء في حاشيته على شرحه للزبدة يعني المذكور بمحل النطق
وعن المسكوت عنه بغير محل النطق وفائدة التعميم في الحكم ليكون شاملا للمنطوق
الغير الصريح لانه ليس مذكورا بنفسه وعرفوا المفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محله
اي يكون حكما وحالا للمسكوت عنه وقسموا المنطوق الى صريح وغير صريح والاول
عندهم هو ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة والتضمن والثاني بخلافه فهو
ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالالتزام وهذا ينقسم
عندهم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه ان قصده المتكلم وتوقف على
قصده صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا سمي دلالة اقتضاء كقوله ص رفع
عن امتي الخطاء والنسيان الحديث فلو لم يقدر المؤاخذة او نحوها لكان كاذبا لانهما
لم يرتفعا وكقوله تع واسئل القرية اذ لو لم يقدر اهل القرية لم يصح عقلا لاستحالة
سؤال الجماد وكقولك اعتق عبدك عني على الف اي مملكا لي لان العتق بدون
الملك لا يصح وان قصده ولم يتوقف عليه الصدق ولا الصحة سمي دلالة ايماء
وتنبيه وذلك يحكم الاستقراء يكون فيما اذا قرن الحكم المذكور الذي دل

عليه اللفظ صريحا بوصف لو لم يكن قصد المتكلم افادة كونه علة له لكان الكلام
محمولا على امر قلما يقع في كلام البلغاء فضلا عن الشارع فيحمل على افادة التعليل دفعا
للاستبعاد فيفهم ويدل عليه وان لم يصرح به كقوله ص لمن قال واقعت اهلي
في نهار رمضان اعتق فانه اقتران الامر بالاعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن علة
لوجوب الاعتاق لكان بعيدا وذلك لان الاعرابي عرض واقعته عليه ص ليبين
له حكمها وذكر الحكم جوابا له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب
فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال اذا واقعت فكفر ومثل هذا الكلام
للتعليل ان ذكر فكذا ان كان مقدرا ولكنه دون الاول في الظهور لان
الفاء هنا مقدرة وهناك محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقال العبد طلعت
الشمس فيقول المولى اسقني ماء فان ذلك وان بعد فليس بممتنع فظهر ان علية
المواقعة للتكفير هو المقصد المدلول ولكنه غير صريح لانه لم يلفظ به وسيجيء في
مبحث القياس انه تعم تتمة لهذا فانتظر وان لم يقصد المتكلم المدلول الالتزامي
مع لزومه من كلامه سمي دلالة اشارة كمدة حمل اللازم من قوله تع وحمله
وفصاله ثلثون شهرا وقوله والوالدات يرضعن اه ثم اعلم ان بعض
الاصوليين قال المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة ولما كان ظاهر عبارة القوم
كما ذكرناه انهما من اقسام المدلول تعسف في حمل عباراتهم على ما قاله والظاهر
انهما من اقسام المدلول وحمل الدلالة على المدلول في قولهم دلالة الاقتضاء
وغيرها اهون من تعسفه لان ارادة المدلول من الدلالة مسامحة مشهورة
كما قيل ثم انك اذا تاملت في كلامهم ما وجدت المعنى الالتزامي الذي جعلوه
مقسما للمنطوق الغير الصريح لازما بالمعنى الاخص وهو الذي يلزم تصوره من
تصور الموضوع له لزوما عقليا او عرفيا ولا لازما بالمعنى الاعم وهو الذي
يحكم العقل باللزوم بعد تصورهما بل وجدته اعم من ذلك وهو ما يكون للمعنى
الموضوع له مدخل ما في فهمه وقد لا يفهمه اللغوي من حيث هو لغوي ولا اهل

العرف

العرف من حيث انهم كذلك بل قد لا يفهمه الا بعض اهل العلم بعد التامل بانضمام
مقدمات عقلية قطعية او ظنية او غير ذلك وقد لا يحتج اراده مع ارادة المعنى
الموضوع له الا ترى ان رفع المؤاخذة على الخطاء والنسيان الموجودين في الخارج
ليس لازما لرفع الخطاء والنسيان وعدمهما في الخارج لا بالمعنى الاخص ولا بالمعنى
الاعم وليس يفهمه العرب بعربيته ولا اهل العرف وانما يفهمه من كان عارفا
بان المتكلم نبي صادق في الواقع فلم يقصد المعنى المطابقي لانه كذب بل
اراد معنى اخر وعليه فقس باقي الامثلة فليت شعري ما الذي جعل مثل هذا المعنى
معنى التزاميا ومنطوقا غير صريح واخرج مفهوم الموافق الى المخالف عن المنطوق
وجعلهما مقابلا له مع ان مطلق المفهوم ما يفهم عندهم من المعنى المطابقي وله
مدخل في فهمه ويفهمه اهل اللغة والعرف اما دائما او في الاغلب فالاولى ما
جعله البعض كالفاضل الجواد قدس ره في شرح الزبدة وبعضهم يجعل غير
الصريح من المفهوم ويجعل المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا
والمفهوم ما كان لازما للمدلول ويجعل الاقتضاء والايماء والاشارة من
اقسام المفهوم انتهى كلامه ره وبعد اللتيا والتي فالحق ان المعتبر هو المعنى
الذي دل القاطع على ان المتكلم اراده او كان امرا لازما في الواقع كاقل
مدة حمل اللازم للايتين او المعنى الالتزامي الذي يتبادر الى اذهان
اهل اللغة والعرف وان جوزوا عدم ارادة المتكلم له كما يجوزون عدم
ارادة المعاني الحقيقية مع كونها ظاهرة لخفاء قرائن التجوز والنص وه شرط
القطع حيث قال في دلالة الاقتضاء وحجية هذا القسم ظاهرة اذا كان
الموقوف عليه مقطوعا به وفي دلالة الايماء وهو حجة اذا علم العلية و
عدم مدخلية خصوص المواقعة وفي دلالة الاشارة وحجيته ظاهرة اذا
كان اللازم قطعيا اقول لا ريب في انه اولى واحوط اذا لم يقتض العقل
عليه انسدادنا باب الفتوى والعمل واما اذا اقتضى ذلك فرق ما دل عليه اللفظ

في مجري اللغة والعرف بحيث صار دلالة اللفظ عليه كدلالة على المعاني
الحقيقية مجازاة ومخالفة للاحتياط والظن ان مراده بالقطع ما يشمل مثل هذا
الظن قوله والرابع المفهوم اه اقول عرفوا المفهوم كما عرفت بانه ما دل
اللفظ لا في محل النطق اي يكون حكما شرعيا او حالا للمسكوت عنه كاية
منع التافيف فانها دالة على حكم الضرب وهو الحرمة وهما غير مذكورين و
كاية اي لا فانها تدل على مجازات ما فوق الذرة وليس عليها غيرها ثم انه
ان كان حكم المسكوت عنه موافقا للمذكور نفيا واثباتا فمفهوم موافقة والا فمفهوم
مخالفة والاول يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب نقل عن العلامة الشيرازي
انه قال انما سمي فحوى الخطاب لان الفحوى ما يفهم منه على سبيل القطع وهذا كذلك
ولحن الخطاب لانه معناه واللحن هو المعنى ولما كان هذا النوع من المفهوم مما
سبق فهمه الى الذهن سمي بهذا الاسم اشعارا بانه كان معناه انتهى وعن ابي زيد
اللغوي انه قال لحنته فهم والحنه افهم واللحن ان يعبر في المحول انه لا يكون في
كمال الظهور بل يكون محتاجا الى اجال الفطنة ولو قليلا ثم ان ههنا خلافا في
احدها في انه هل يشترط في مفهوم الموافقة ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم
من المذكور ام يكفي المساوات ومثال الاول قد مر والثاني كقوله تع الذين
ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية حيث دل على تحريم الاخذ وهو مساو مع
الاكل في الاتلاف ومنهم من يسمي ما فيه الاولوية بفحوى الخطاب وما فيه المساواة
بلحن الخطاب والبحث الثاني ان شرط الاولوية في عده من حجية المساوي وثانيهما
في ان تعدية الحكم الى المسكوت عنه هل هو بطريق القياس اي الحاق فرع كالضرب
مع اصل كالتافيف في الحكم كالحرمة بجامع هو الاكرام لكون اقتضائه لحرمة الضرب
اشد واقوى من اقتضائه لحرمة التافيف ام هو بدلالة اللفظ اي يكون
مثل هذا الكلام منقولا عن معناه اللغوي وهو الحكم على الادنى الى الحكم
عليه وعلى ما فوقه فقوله تع لا تقل لهما اف صار المنقول اليه المنع من جميع
انواع الاذى

انواع الاذى وعليه فمن عده الثاني هو مختار المحقق ره اقول ان
التعدية ان كانت مفهومة من اللفظ بفهم اهل العرف بالوضع كفهمهم لغيرها
من المعاني التي يحكم بانها مرادة للمتكلم فلا نزاع في حجيته مثل هذا واما
النزاع في ان المخاطب هل فهم هذا المعنى بتوسط حكم ذهنه بسراية حكم
الاصل الى الفرع وملاحظته المعنى المناسب للحكم ام كان فهمه من اللفظ ابتداء
من غير حكم فكونه لا جدوى له ولا يترتب عليه اثر وان لم يكن كذلك بل انما
يفهمه العارف بالقياس اذا لم يكن عاميا فلابد ان نقول ان كان كون المعنى المناسب
علة تامة للحكم اينما وجد وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين حتى يتالف هناك
برهان تام على التعدية لا قياس فقهي فلا كلام في حجيته ايضا وان كانا ظنيين فما
دل على المنع من القياس يشمله ايضا ويدل عليه بخصوصه ما رواه الصدوق ره
في باب الديات عن ابان قلت لابي عبد الله عم ما تقول في رجل قطع اصبعا
من اصابع المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون
قلت ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا
فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن
بالعراق فنبرا ممن قاله ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم
رسول الله صلعم ان المراة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة
الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين و
ما رواه من قوله عم لابي حنيفة لو كان الدين يوخذ بالقياس لوجب على الحائض
ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم وما رواه الكليني باسناده الى محمد بن
حكيم قال قلت لابي الحسن موسى عم فقهنا في الدين واغنانا الله بكم عن الناس
في ما ورد علينا الشيء لم ياتنا فيه عنك وعن ابائك شيء فنظرنا الى احسن ما
يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به قال هيهات هيهات في ذلك
والله هلك من هلك ثم قال لعن الله ابا حنيفة كان يقول قال علي وقلت قال محمد بن

حكيم والله ما اردت الا ان يرخص لي في القياس وانت اذا تفحصت كتب الفروع
وجدتها مشحونة باقيسة فقهية لا فرق بينها وبين القياس الذي منعوا من
العمل به في كتب الاصول الا كون المعنى المناسب الذي ظنوه علة للحكم اشد
مناسبة للفرع فيها ومساواته للاصل في غيرها فاستدلوا بتلك الاقيسة على
الاحكام وزعم منهم انها هي مفهوم الموافقة الذي لا نزاع في حجيته غفر الله لهم ولنا
قوله وقد وقع الخلاف اه اقول اعلم ان بعضهم ادعى اللزوم البين كصاحب
المعالم ره وبعضهم غير البين وسيشير المص ره الى القولين والسيد ره
يقول بان هذه التراكيب التعليقية لا تدل على تلك الفائدة ولابد من
دليل منفصل ونتكلم على قول المثبتين عند حجيته في كلام المص ره وما ينبغي
التنبيه عليه هو ان القائلين بالحجية يقولون ان الامر والنهي اذا علقا بالشرط
مثلا يدل هذا التعليق في الامر على ان المتكلم حكم بانتفاء الوجوب عند انتفاء
الشرط وفي النهي على حكمه بانتفاء الحرمة عند انتفائه ولا يدل على ثبوت الحرمة عند
انتفائه في الاول ولا على ثبوت الوجوب في الثاني فقول المتكلم زك غنمك
ان كانت سائمة مشتمل على حكمين احدهما ايجاب الزكوة في السائمة وثانيهما نفي
الوجوب في المعلوفة ولا يدل على حرمة زكوة المعلوفة بوجه فكلا الحكمين
عندهم منصوص دل اللفظ على احدهما دلالة منطوقية وعلى الاخر دلالة مفهومية
واما المنكر للحجية فيعترف بالحكم الاول ويقول لا حكم على المعلوفة من هذا
التركيب الشرطي اصلا وانما يستفاد الحكم عليه بالوجوب وعدمه من دليل اخر
فلو لم يكن نص سوى هذا التركيب لكان حكم المعلوفة مما لا نص فيه فيدل عليه
ما يدل عليه قوله ولما كان حجية مفهوم الغاية اه اقول انما يكون مفهوم الغاية
اقوى لان اكثر من لم يقل بغيره يقول به قوله واما الالتزام اه اقول يريد نفي اللزوم
البين عقلا وعرفا بالمعنى الاخص فلا عدم لا اللزوم مط ولو بتوسط مقدمات
خفية او جلية كما يدل عليه السؤال الاتي لانه انما يتوجه على تقدير نفي
الملزوم

اللزوم بالمعنى الذي قلناه وما قاله ره حق متين ولكن الاظهر في التقرير
ان يقول اما الالتزام فانه لا ملازمة بين وجوب الصوم الى الليل وبين
عدم وجوب صوم الليل لان هذه العبارة هي المتنازع فيها وانما نحو قولك
صوموا النهار فدلالته على عدم وجوب صوم الليل انما يكون بمفهوم اللقب
والخصم لا يقول به وانما يقول بمفهوم الجملة الغائية والظاهر ان غرضه ره هو
ما قلناه ولكن مسامح في العبارة قوله احتج الخصم اه اقول هذه الحجة انما قيمت على
اللزوم الغير البين ولا يحصل لنا لانها تدل على خلاف ما اقيمت عليه كما
ستعرف انشاء الله تع قوله لان الاصل اه اقول ان اراد ان الظاهر عدم غيرها
ووجودها لانها هي المتبادرة عند عدم القرينة فهذا ان سلم فانما يدل على
اللزوم البين عرفا وهو الذي ينقل عن المعالم البتة عليه في خصوص الشرط وانما
قلنا التنبيه ولم نقل استدل عليه لان دعوى اللزوم البين لا يجتمع مع الاستدلال
وان اراد ان الدليل او كون عدم الحادث وهو المعلوم المتيقن يدلان على
عدم غيرها في الواقع فاين هذا الدليل وما الذي اخرج الفائدة التي نحن فيها
عن الحدوث بل هي ايضا حادثة والاصل عدمها مع ان تحقق الفوائد يدل على
عدم بقاء الاصل بهذا على حاله فكيف يدل الدليل على عدم غيرها في الواقع
مع انه عد فوائد اخرى بقوله منها كذا ومنها كذا ولا معنى لحمل الاصل على القاعدة
اذ لا قاعدة ههنا قوله فانها محتاجة اه اقول هذا الكلام صريح في انه يدعي
كون تلك الفائدة معنى حقيقيا لتلك التراكيب وما هو بمنزلته من المعاني في الالتزام
باللزوم البين لانها التي لا تحتاج الى القرينة لسبقها الى الذهن والحاصل انه
ما زاد على المعالم الا تكثير السواد وتطويل العبارة قوله والجواب اه اقول
ان اراد التساوي في عدم اللزوم البين بل ان الكل محتاج الى ملاحظة امر
خارج عن اللفظ فما يحق ما قاله ره وان اراد انه لا رجحان لواحدة على
الاخرى اصلا فستعرف حقيقة الحال انشاء الله تع ويخطر بالبال ان يكون منشأ

دعوى التبادر من واحد من ائمة اللغة ومنشا انكاره من اخر منهم
هو ان الاول قد اتفق له في تتبعه الفوائد التراكيب التعليقية التي د ل الدليل
او القرينة على افادة الفائدة المتنازع فيها منها اكثر مما د ل على افادة غيرها
منه فاعتاد ذهنه بالاولى فلما راى الخالية منها تبادر ذهنه الى ما اعتاده
والثاني تتبع جميع المواد او اكثرها في اي تلك الفائدة كغيرها على وجه
فانكر التبادر وقال ان نسبة هذه التراكيب الى الفوائد كنسبة المشترك الى معانيه
عند عدم القرينة قال الشيخ البارع الحرره في مقدمة شرح الوسائل ان التتبع
والاستقراء شاهدان بان الفصحاء والبلغاء قد يقصدون مفهوم الشرط
وقد لا يقصدونه فكيف يوثق بارادته ويجعل دليلا شرعيا من غير قرينة
على ارادة المتكلم له او دليل اخر وقد ذكرت في الفوائد الطوسية مائة ونيفا
وعشرون اية من القران مفهوم الشرط فيها غير مراد ولا معتبر والايات التي
مفهوم الشرط فيها معتبر لا تكاد تبلغ بهذا القدر وكذا الاخبار واكثر كلام البلغاء
قوله وهو خلاف المنطوق اه اقول اعترض عليه الفاضل المدقق في حاشية
المعالم بقوله وفيه نظر ظاهر فانه لو كان خلاف المنطوق لكان الكلام مع التصريح
بعدم ارادة المفهوم مجازيا البتة ولم يقل به احد بل على ما ذكره المصنف ره يكون
هذا المفهوم من جملة المنطوق لانه لو اراد باخر وجوب الصوم ما ينتهي اليه
ينقطع عنده فقد صار المفهوم منطوقا وان اراد ما ينتهي اليه سواء انقطع عنده
او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق انتهى كلامه ره ويمكن ان يق انه لم يرد
بالاخر المنتهى مع ملاحظة ان نفسه او ما بعده حكمه خلاف حكم ما قبله فلا يلزم المحذور
الاول ولا المنتهى مع ملاحظة كونه او كون ما بعده اعم من ان يكون موافقا
او مخالفا بل اراد المنتهى لا بشرط شئ اخر من تخصيص او تعميم ويدعى ان
كون الشئ منتهى يستلزم بنفسه كونه او كون ما بعده محكوما عليه بحكم مخالف
لما قبله وبنيته على ذلك بانه لو ارتفع ذلك اللازم لارتفع الملزوم الذي

بها المنطوق

بها المنطوق وبفصح عن مراده ما قاله في جواب السيد ان اللزوم ههنا ظ
اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد الى اخره نظر المصنف ره والصواب في الجواب
ما سيجي انشاء الله تعم قوله والجواب لا نم اه اقول القايل بالملزوم يقول ان هذا
الكلام ايض يدل على انتفاء الوجوب عند تمام هذه القطعة من الزمان نعم
لو تجرد عن القطعة بانه ولم يعين لها اول واخر فلا يدل مطلوبية الامساك
فيها على عدمها فيما بعدها سلمنا ان هذا الكلام اعنى قوله او يد منكم الامساك
اه لا يدل على انتفاء المطلوبية فيما بعد ذلك الزمان مع تحديد اوله واخره ولكنه
لا يدل على ان الجملة الغائية كقولنا صوموا الى الليل لا تدل عليه ايض اذ لكل كلمة
وتركيب خاصية لا توجد في غيرها فقوله بل معناه ذلك مجرد دعوى لا شاهد
عليها ولكن ما قلناه كلام على السند الاخص والصواب في الجواب كما يظهر من
كلام المصنف ره كما هو ظ ان منطوق قولنا صوموا الى الليل مثلا يستلزم
لان يكون الايجاب المفهوم منه موقوعا في الليل وان يكون هذا الخطاب غير
متعلق به فلازم ذلك ان لا يعلم ان صوم الليل بل هو واجب بدليل اخر ام لا لان
المتكلم حكم بتوسط هذا المنطوق على عدم وجوب صوم الليل حتى يكون هذا الحكم منصوصا
عليه بالدلالة المفهومية وقد عرفت ان هذا المعنى هو الذي يدعى فهمه من المنطوق
من يقول بحجية المفهوم قوله لا يخفى ما فيه اه اقول لان غرض الشيخ الفاضل ان
يبين للخصم ظهور فهم هذا المفهوم من هذا التركيب وغيره بعبارة اخرى لعل
تكون اظهر عنده لا ان هذا الكلام من كلام وضع وكيف يظن مثله بمثله قوله
واحتج ايضا اه اقول هذا هو التنبيه على اللزوم البين وذاد ره بعدما نقله منه
المصنف ره قوله واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضمنا الى ذلك مقدمة اخرى
سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة وحاصله ان اللازم
البين هو الذي لا ينفك تصور الملزوم الذي وضع له اللفظ عن تصوره ويتبادر
الى الذهن بعد تبادره ومفهوم الجملة الشرطية كقولنا اعط زيدا ان اكرمك

بالنسبة الى منطوقه كذلك وبنيته على ذلك ان منطوق الجملة المذكورة هو
بعينه منطوق قولنا الشرط في اعطائه اكرامه عرفا وتبادر المفهوم من
هذا القول ظ فكذا من منطوق الجملة الشرطية لاتحادهما عرفا ثم نقول المعنى
المطابقي الملزوم لهذا اللازم هو المعنى اللغوي لاصالة عدم النقل فان
قلت اما يكفيكم المعنى العرفي حتى ضممتم اصالة عدم النقل واثبتم الحقيقة اللغوية
مع ان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية عندكم فاذا ثبت منطوق الشرطية
عرفا وظهر استلزامه للمفهوم عقلا يتم غرض الاصولي فالمدعى الى هذا
التجشم قلنا مؤنة اثبات ان هذا عرفي زمان صاحب الشريعة او من قام مقامه
اكثر من مؤنة هذا المقدمة اعني ضم اصالة عدم النقل ولهذا اخترناه والجواب
منع اللزوم عقلا وعرفا في الجملتين معا ولو سلم في الثانية بتوسط لفظ الشرط
لانه في العرف يدل على الامر الذي ينتفي المشروط بانتفائه فلا نسلم في الجملة
الشرطية وهي المتنازع فيها والحق ان بمعونة هذه التراكيب التعليقية
ومقدمات خارجية يظن بافادة مفاهيمها في بعض الاوقات بيانه ان كل
متكلم عاقل يمكنه اداء مراده بلفظ مطلق اذا لم يكتف به وعبر عنه بلفظ
مقيد نعلم انه اراد بالتقييد ان يفيدنا فائدة لا يصلح اللفظ المطلق لافادتها
هذا اذا كان المتكلم الشارع او من يقوم مقامه لاستحالة العبث عليهم واما
غيره من العقلاء فيظن به ذلك لعدم الاستحالة عليهم فلو فرضنا ان
بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية مثلا لا فائدة له سوى الفائدة التي
كلامنا فيها مثلا لدليل عقلي او نقلي فلا نزاع في حصول القطع او الظن
بافادتها على التفصيل الذي تقدم واما النزاع في صورة يكون هناك
فوائد ولم يدل امر على تخصيص احدها بالارادة فح نقول انا كنا رأينا في كلام
العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص
من اللازم الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفائه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها

مساوله

مساوله وهذا يلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوق و
من عدمه عدمه وهو المعنى المفهوم اعني ارادة عدم اللازم على تقدير عدم
الملزوم لكن التتبع دلنا على ان استعمال هذا التراكيب في الصورة الثانية
اكثر منه في الصورة الاولى بحيث صارت الكثرة سببا لتبادر التساوي او
لازمه وهو المعنى المفهومي الى ذهننا بل علمنا التساوي ولازمه من القرينة
في اغلب افراد التركيب الشرطي فاذا سمعنا بعد هذا جملة شرطية لا قرينة على
تعيين ارادة فائدة من الفوائد منها يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها
عن الفائدة اصلا او ندرته بانها من القسم الغالب هذا هو تحقيق المقام
ولكن لا اعتمد على مثل هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباده واخراجه
من الاصل الثابت عندنا وهو منع اتباع الظن واما الاجماع الذي ادعى على
كفاية الظن في الدلالة اللفظية فانا لا اسلمه في المعاني المطابقية ولا الالتزامية
التي يكون لزومها بينا سواء كان لعلاقة عقلية او عرفية لا يتفق معها الانفكاك
وان لم يكن مستحيلا كيف ولو لم يكلف بالظن فيها لانسد طريق الحكم الشرعي
علينا اذ اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم ع و
اما غيرها فدعوى الاجماع فيه لا شاهد لها وعدم العمل بالظن فيه غير مستلزم
لمحظور اصلا قوله وهو المقتضى اه اقول يعني ان اصالة براءة الذمة مقتضية
لان لا يحكم على المعلوفة بالوجوب قوله فلا يظهر للخلاف اه اقول انما
قيد الثمرة بالمفيدة لانك عرفت ان القائل بالحجية يقول ان حكم المعلوفة منفوض
لحكم السائمة من غير فرق الا في الدلالة كما سبقت الاشارة اليه وكفى بهذا
ثمرة قوله وكان المفهوم اه اقول قد عرفت ما يمكن ان يكون منشاء لهذا
الدعوى سواء كان المفهوم موافقا او مخالفا وبالجملة خفاء اللزوم العقلي
او العرفي على كثير من العقلاء واهل العرف الواحد قرنا بعد قرن الى قريب
من الف سنة بعيد جدا الا الشبهة من النافي او المثبت قوله واحتج اه اقول

هذا الاحتجاج مختص بما اذا كان حكم المنطوق مخالفا للاصل وحكم المفهوم موافقا له وحاصله انا لو فرضنا صدور التركيب الشرطي والوضعي الذي يكون منطوقه مخالفا للاصل من متكلم لا استفدنا منه بمعونة بعض المقدمات ان حكم المفهوم مخالف للمنطوق فتسليم مقدمات الدليل اجمعها ثم الجواب عنه بانه يمكن لنا الاستدلال على هذا المطلب من طريق اخر ايضا وهو اصالة برائة الذمة لان المفروض ان الحكم المفهوم موافق لها فعلى المصر ده غريب الا ان يكون غرضه ان هناك ايضا عدم ظهور ثمرة يعتد بها للخلاف فيصير حاصل الجواب انا متفقون على ان حكم المفهوم في هذه الصورة مخالف للمنطوق فلا ثمرة للخلاف في ان تلك المخالفة هل تستفاد من المنطوق ام لا ولا يخرج قصود العبادة **قوله** الا في تنقيح المناط اه **اقول** انا اذا تاملت ما قلناه في بيان دلالة الايماء والتنبيه موافقا لما قاله شارح المختصر وغيره ظهر لك ان هذه الدلالة ليست الا ظنية دفعا لاستبعاد المنافي عن كلام الشارح فتذكر فلا القطع منا مراخو **قوله** وهذا القسم بعينه **اقول** ليت شعري كيف يحصل العلم بعدم مدخلية بعض الاوصاف وحذفه والتعليل بالباقي مسببا بحصول القطعيين اللذين ذكرهما مع ان هذا ليس الا السبر والتقسيم عند التامل وعدم افادة هذا الطريق للقطع بالعلية مشهور قوله كما يقول العبد اه **اقول** هذا مثال لعدم قصد الجواب واما مثال ما يفيد الظن فهو خبر الاعرابي بل جميع امثلة دلالة الايماء والتنبيه **قوله** الباب الخامس في الاجتهاد اه **اقول** انا اذكر ما هو معتقدي ومعتمدي بحول الله وقوته والاستعانة من نبيه وخلفائه عليهم الاف صلوة وتحية ثم اشرع فيما قاله الاصوليون جرحا وتعديلا ونقضا وابراما هو المستعان وعليه التكلان واعلم ان العقل دلنا على وجوب اتباع من دل على هذه الاية الشريفة كالغير يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والمراد باولي الامر هم الائمة عليهم السلام دون المهدي بقول فاذا سمع المكلف اية او حديثا وفهم مرادهم منها كما يفهم مراد غيرهم من كلامهم

العمل بمقتضى ما فهم وغرضي من هذا التنبيه هو ان اكثر ما يودي الناس به مقاصدهم انما هو الالفاظ فاذا خوطب العارف بلغة بخطاب تراه يعمل بمقتضى ما فهم وان كان مثل ما للمتاعب كثيرة ومناق شديدة ولا ينتظر ان يحصل له القطع بمراد المتكلم بل يعمل وان كان من المحتمل عنده ان يكون غرض المتكلم خلاف ما فهم وبنى الامر عليه مثلا لو امرنا من يلزم علينا عقلا اطاعته كالسلطان والاب والمولى بالمسافرة الى بلد بعيد في زمان معين مع حمل كل درهم ودينار لم عندنا واستصحاب عبد فتتبعه من مال ومنها عمن الخطاب عموم الدينار والدرهم والاطلاق في العبد بحيث يشمل المومن والكافر وفهمنا ثبات واهم من غير تامل ورجوع لنا في حين حضور الوقت ولا تقعد عنه بمجرد ان الامر لعله ندم عن امره ونسخ لكن لم يبلغنا الناسخ ولعله اخرج بعض الدراهم والدنانير او قيد العبد بالمومن ولم يصل الينا بل لا علينا باس عند العقلاء ان لم نسئله عن هذه الثلثة مع امكان الوصول الى خدمته وكذا اذا لم نفحص عنها مع عدم الامكان وسافرنا والحال هذه ثم انكشف الناسخ او غيره نظهر عدم اشتراط القطع وهكذا الامر في كلام الله وخلفائه ع وقد تكلمنا سابقا على مسئلة عدم جواز العمل بالعام الا بعد الفحص عن المخصص فارجع اليها نعم لو فرضنا ان متكلما منعنا عن العمل بما يفهم من كلامه الا مع القطع او الفحص ثم اليأس لكنا مكلفين بالاكتفاء بالظن ولا منع الا في ظواهر الكتاب لكن طريق حصول القطع بالمراد منها ليس منحصرا عندي في ان يكون هناك اخبار شاهدة على ان ما يفهم منها ظاهرا هو المراد منها واقعا بل لو تفحصنا ولم نجد خبرا مخالفا لها ولا قولا ولا اجماعا على خلافها لكان عدم الوجدان قرينة مفيدة للقطع بها اذ من المحال عادة ان لا يكون ظاهر من ظواهر الكتاب مرادا مع عدم نصب المراد منها ولا اقول لا يبقى هذا الاجماع مرجعه الخبر لانا نقول لو فرضنا غفلتنا عن كونه اجماعا وان الاجماع كاشف عن قول المعصوم ع لحصل لنا هذا القطع ايضا وليس غرضي زيد من هذا ثم

انه ليس ايضا من شرط لزوم عمل المكلف بما يعلمه ويظنه مراد المعصوم ع مثلا من قوله ان يكون له اقتدار على فهم اكثر الايات والاحاديث بل لو انحصر اقتداره على حديث او اية واحدة لجاز العمل به في بعض الصور كما لو كان هناك اعلم منه ولوجب عليه في البعض الاخر كما لو لم يكن بل اقول لو ان اعجميا علم جواز نقل الحديث بالمعنى فعلم ان الثقة المأمون ترجم حديث معلوم النسبة الى المعصوم ع فيمعر مثلا وراى في كتابه المتواتر عنه لجاز له العمل وان لم يكن له قدرة على فهم لو لم يترجم لكن هذا الذي قلته كيعلم ان المتجزي القادر على استنباط بعض المسائل من الطريق الصعب الذي يسمونه اجتهادا هو من العلماء العارفين عندي فيجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده الا انه لا ان يكون ما جعله دليلا على المسئلة غير ما جعله المشهور دليلا عليه وهذا جار في المجتهد المطلق ايضا بل ربما كان هذا المتجزي محدثا ماهرا عالما بالمناطيق والمفاهيم المعتبرة اذ ليست ملكة الاجتهاد عندي بالمعنى الذي قالوه الا ذريعة للبحوث وربما احتيج اليها عند المناظرة مع اهل الاداء ولاجل هذا الف الشيخ والسيد ره وغيرهما منا كتابا في علم الاصول مع ان بين ما في كتابهم وما في كتب العامة بونا بعيدا وان كان فيه ما ليس بحق عند الشيعة فليس المعصوم الا من عصمه الله فان قلت ايجب الواجب على من ليس ماهرا في علم الحديث محيطا بعامه وخاصه مطلقه ومقيده وما له معارض وما ليس له وما صدر تقية وما هو مطابق للواقع ولا عارفا بوجوه التراجيح الرجوع الى من هو كذلك ولا يعمل بما يفهم من الحديث الذي بلغه وان كان صحيحا عنده معلوم الصدور من المعصوم ع حتى يفتيه هذا العالم البارع بقوله افعل او لا تفعل او الحكم كذا قلت لا شاهد على وجوب هذا الرجوع ولا على عدم جواز العمل الا لهذا العالم الماهر بل الاحاديث الدالة على وجوب العمل باحاديث النبي ص والائمة ع وكذا الاحاديث الدالة على الرجوع الى رواة الاحاديث شاهدة على خلاف ذلك وروى الشيخ الحر العاملي في الوسائل في باب وجوب العمل باحاديث النبي ص والاحاديث الائمة ع عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء ان

المتواتر ولا استناد اعلى الترجيح

ان قال وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فقول هذا الاخذ لم ياخذ الحديث ليقرءه عقيب الصلوة ولا لان ينقله الى المحدث الماهر ثم ياخذ بقوله بل لاخذه ليعمل به ولم يشترط ع ان يكون محدثا ماهرا ولا غيره من الشرايط وروي فيه ما يدل على الحث على كتابة الحديث وعلى التحديث بما في الكتب فقل لي هل فائدة سماع ما في الكتب وملاحظة ما فيها من الاحاديث هي عمل كل احد بما يفهم منها ام غيره وهل كل كتاب منها اذا كانت احاديثها في الصلوة مثلا مشتملة على كل ما ورد في الصلوة من الاحاديث عامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وغير ذلك وعلى كل ما هو الحق وما صدر تقية وعلى جميع الاحاديث الواردة في التراجيح ام الامر على خلاف ذلك وروي فيه ايضا ما يدل على الحث على حفظ الاربعين حديثا مما ينتفع به الناس في امر دينهم فهل يجب ان يكون الاربعون مشتملة على العام وخاصه وعلى الشيء ومعارضه ام يكون واحدا منها في الطهارة والاخر في الصلوة والاخر في الصوم وفيه ايضا عن ابي عبد الله ع تزاوروا فان في زيارتكم احياء لقلوبكم وذكر الاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم اقول الذي يقدر على فهم حديث واحد ويروي حديثا واحدا بفهمه هل يرده ويرد ام لا وغير ذلك مما يطول الكتاب بذكره والمنصف يكفيه رجوعه الى ما نرويه في باب وجوب الرجوع الى رواة الحديث عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية لحديثكم الى ان قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وعن علي بن حنظلة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عنا وظاهر ان من يشد قلبه فلا يقدر على فهم اكثر من حديث مثلا وان المراد بكثرة الرواية ليس مجرد النقل من غير فهم اصلا وان من له رواية واحدة له قدر ايضا وبالجملة لبيع هذا الباب

ينتفع به

الا الرجوع الى الرواة لسماع الرواية والعمل بمقتضاه وليس فيه لزوم الرجوع الى فتاويهم المجردة ولا الى لزوم كون العامل ما لكا للملكة المذكورة وكلا الادون منها فضلا عن الملكة وكذا ليس في باب وجوب الجمع بين الاحاديث الا من اتفق له العلم بحديث وصفا وعجز لعدم الترجيح ومع العجز عنه التخيير وليس فيه ما يدل على لزوم التفحص عن المعارض ولا على من كان عاجزا بالفعل يلزمه التربص وتحصيل بعض العلوم الذي يتوقف عليه الترجيح فان وجد فذاك والا فله التخيير بل المعاصرون النظر في تلك الاحاديث واختلافها يوجب ان العاجز عن الترجيح حين سماع المتعارضين حكم التخيير ابتداء هذا كله مع التمكن عن الرجوع الى الامام فما بال اهل زماننا ليس فيهم احد يدعي الاجتهاد على طريقة اهل الاصول والمحدث منهم ليس الا من يفهم ظواهر الاحاديث ومع ذلك طريق الاجتهاد غير منحصر فيما ذكرهما امكنك والله الهادي وبعد ما تكلم اثم تم فيما يتوقف عليه الاجتهاد من العلوم يعلم ما يتوقف عليه فهم الاحاديث كلا او بعضا وسيجيء للمصنف ده في تضاعيف كلامه الشريف الى بعض ما قلناه فانتظر **قوله** صرف العالم اه **اقول** المدارك معروفة بحسب الاصطلاح مشهورة بين المحصلين واما الاحكام بالمعنى المقصود منها فكان اصطلاح منه ده فتغيير ها في التعريف هو الصواب حتى لا يكون متضمنا للمجهول وليس قول المصنف والمراد باحكامها الى اخرها جزءا للتعريف كما هو الظ ولكن الامر هين وظ قوله المدارك واحكامها وكذا قوله الاحكام الشرعية الاستغراق فيخرج المتجزي مع قوله ده يجوز الاجتهاد لانه ان العالم قد ينظر الى نفس الحكم الشرعي للشيء والى عدمه كوجوب الحمد وعدمه مثلا والى ثبوت احد الحكمين الشرعيين اللذين وقع الخلاف فيهما اذ لا يجب ان تكون المسئلة خلافية بل يكفيها ان تكون نظرية كما صرح ده به وقد ينظر الى احد الحكمين بعد القطع باحدهما على طريق منع الخلو كوجوب صلوة الجمعة عينا وتخييرا وحرمتها فلينظر فانها هل هي واجبة في الجملة ام حرام وكان المصنف ده اراد من قوله في ترجيح الاحكام الشرعية ما يشمل القسمين لان الاول ايضا ترجيح للثبوت على النفي او بالعكس ولكن ينبغي ان يكون

هنا المعنى مشهور وامتياز فابين القوم ليسلم التعريف عن الخلل **قوله** البحث الثاني في ان الاجتهاد اه **اقول** واعلم ان هنا مقامين الاول انه هل يمكن ان يحصل لبعض الناس جملة ما يتوقف عليه بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بمعنى ان جميع ما يستنبط المطلق بعض المسائل منه يمكن ان يحصل له ايضا بحيث لا يفوت شيء منه وبعبارة اخرى هل يمكن تجزي القوة والملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض اولا وقال بعض الفضلاء في رسالة الموسومة بالعشرة الكاملة والحق ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والمنازع فيها يكاد يلحق نزاعه بالمباهتة والمكابرة فان الاقتدار ربما كان على نوع خاص من الاحكام بل على صنف من نوع لقدرة عند ادلته والاطلاع على ما خذه واستعداد النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من دليله وليس هذا بمنكر وكيف ينكره من يعلم تجزي الاقتدار والاستعداد في العلوم الاصولية والمنطقية والعربية والشعر والانشاء والترسل وغيرها من الصناعات فان الفرق بينها وبين الاستعداد القريب لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية تحكم بارد واقتراح مردود لا يرتكبه المنصف المحقق وبهذا ظهر فساد ما قيل لا كلام في تجزي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية فعلا فان الاحاطة بجميع الاحكام الفرعية بالفعل غير مقدور لاحد غير المعصوم ع ولو فرض مقدورية فهو ليس بشرط اجماعا وانما الكلام في تجزي نفس القوة والملكة التي تسمى اجتهادا فان الظ انه غير معقول وانما المتجزي الاجتهاد الفعلي لا نفس القوة والملكة ولعل من جوزه انما لاحظ ذلك فيرجع النزاع لفظيا وان تتبع عبارة اكثرهم انتهى وسقوطه يعلم مما حررناه انتهى كلامه ده لا يخفى ان من يستنبط حكما من دليله كما انه لا بد له من النظر في الدليل كذلك لا بد له من النظر في

وجود المخصص والمقيد والمعارض ونظائرها وفي عدمها وقد يكون معارض ما في كتاب الصلوة من الاحاديث المتعلقة بمسئلة وغيرها كالمخصص مثلا موجودا في الديات مثلا كما فعله المص ده في مسئلة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فلا بد للمتجزي ان ينظر الى جميع ما في كتب الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض لدليله فيكون محيطا بمدارك كل الاحكام لانا نقول يكفينا عدم احاطته بجميع الايات المتعلقة بالاحكام لان ما فرضته لا يجري في الكتاب اذ لا تعلق للايات المتعلقة بالفرائض بالمسئلة الصلوة البتة وقد فرضنا المتجزي انه لا يقدر على استنباط مسئلة فرضية من دليلها ومع قطع النظر عن ذلك نقول ربما احاط علم المتجزي بجميع الايات المتعلقة بكل ابواب الفقه من حيث انها غير معارض او مخصص لدليله مع عدم قدرته على استنباط ما يتعلق بها من المسائل منها اما تجد من نفسك انك تقدر على ان تعلم ان قوله ع ادرؤا الحدود بالشبهات ليس معارضا لقوله ع لا صلوة الا بطهور مع عدم قدرتك على استنباط ما يمكن ان يستنبط منه والمقام الثاني هو انه على تقدير ان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فهل يجوز ان يجتهد فيه ام لا فانه لخفي العالم وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله ح ان يجتهد فيها اولا ذهب العلامة في ب والشهيد في س وكرى ودو والدرى في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني انتهى ما اورده ده ما انا اقول وانت اذا تأملت في قول المص ده وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض وقد اختلف فيه فالاكثر على انه يقبل التجزية وقيل بعدمه دانه كالصريح في ان هذا الخلاف في المقام الاول مع ان غرضه بيان الخلاف في المقام الثاني وانما وقع فيما وقع لتغيير عبادة المعالم وهي العبادة الوافية الكاملة **قوله** فان قلت لا يمكن اه **اقول** توضيحه ان المجتهد مطلقا لا بد ان يحصل له العلم او

الظن بعدم المخصص وغيره ولا يحصل واحد منها للمتجزي من الاحاطة بما في الكتب الاستدلالية من ادلة مسئلة واحدة اومن الجائز عنده ان يكون مخصص او معارض لم يطلع عليها لم يكن مذكورا في تلك الكتب والجواب ان العلم العادي يحصل بعدمها بمعنى عدم امكان الاطلاع عليها بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون المطلقون في كتبهم الاستدلالية لا سيما في مثل هذا الزمان الذي الف فيه الوافي والوسائل الشيعة والبحار من كتب الحديث والمدارك وشرح س والذخيرة والمخ والمسالك من كتب الاستدلال ثم ان هؤلاء هم المجتهدون على الاطلاق ونحن ما اشترطنا في المتجزي الا ان يساوي المطلق ومن البعيد ان يطلعوا على معارض ولم يذكروه في كتبهم حين الاستدلال ان لم يكن محالا وبالجملة حصول الظن المتاخم للعلم بعدمها مما لا ريب فيه وطريق القطع ان كان منسدا فهو منسد عليهما لا اختصاص له بالمتجزي **قوله** فان قلت التمسك اه **اقول** غرضه ان العلم بالعلة انما يحصل لنا من جهة النص ولا نص هناك عليها واما ما جعلوه عليه من الاطلاع على ادلة مسئلة بالاستقصاء فلعله ليس علة في المطلق بل العلة في اعتماده في ظنه هي قدرة على استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد عن الخطاء من الناقصة فلكون اخذ منا ستر لك عما دام الذكور من الناقصة انما كونها ابعد فلانا نرى ذي الملكة في فنون العلوم الدقيقة العارف بمواقع الخطاء والصواب المميز بين القشر واللباب اذا حصل له الملكة الفقهية يطلع على مواقع الخطاء والصواب في الفقه بما لا يطلع من له الملكة الناقصة لا غير فانما كان الملكة غير الفقه يدخل في معرفة خطائه وصوابه فما ظنك بالملكة الفقهية الكاملة بالنسبة الى مسائله هذا حاصل ما افاده ده في المعالم بعبارة واضحة ح توضيح ده غير عبارته وهي هذه قال ده والتحقيق في هذا المقام ان الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساوات

فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد
المطلق هي مقدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة
ولكن الشان في العلم بالعلة المتفق لنص عليها ومن الجايز ان يكون هي قدرته
على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم الفكر
انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء عن
الناقصة فكيف يستويان **قوله** البديهة اه **اقول** جواب متين ولكن لا
ادري كيف صار قولة ان ما دل على جواز الاعتماد المجتهد المطلق على ظنه
الى اخر الكلام مثل لقوله البديهة بحكم المساوات ح وبالجملة هو وكثير المسائل
في العبادة وليس غرضي هنا والغلط اليه كيف وعبارات ايضا مما لا يفهم من
اكثرها المراد الا بعد التامل ولكني معترف بالعجز عن العبادات الحسنة التي تبلغ
معناها الى الذهن قبل بلوغها الى الاذن كعبادة صاحب ك والمعالم التحرير
استاذ الكل وابنه علامة زمانه **قوله** وسيجي في اخره اه **اقول** يدل على انه
سيذكر ادلة جواز اعتماد المطلق على ظنه كما ذكره غيره مع انه ليس في اخر هذا
البحث منه عين ولا اثر نعم الدليلان اللذان يذكرهما لجواز اعتماد المتجزي
على ظنه يدلان في المطلق ايضا كما صرح به ايضا في الاول منهما وهما مستفادان
الماخذ كما صرح به ايضا بل احدهما عبارة اخرى للاخر وانا اذكر الادلة التي
اقيمت على جواز اعتماد المطلق على ظنه ولما لم يكن عندي في هذا الشان الا اتم
من الرسالة المذكورة اذكر جميع ما فيها اجمالا غير مخل ولا ممل للمقصود اعلم انه
ذكر فيها الاجتهاد بتعاريف وذكر ما يرد عليها ثم عرضا له بتعريف نحن لنا
اليها لي ده وهو انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من
الاصل فعلا او قوة قريبة قال وقد يخص طرده باستنباط الاحكام القطعية
عن اصولها ويمكن اندفاعه بعدم صدق الاستنباط عن فاعليه وقد قيدين
الاصل بجزمه وفيه تامل ثم نقل الوفاق من المحققين على وجوب التفقه والاجتهاد

قلت الدعيمة تحكم بالمساواة ح بمعنى ان كل
ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على
ظنه دل على الجواز في المتجزي ايضا كما
سيجي في اخر هذا البحث منه

سواء قيل بجواز تقليد الميت او بعدمه للادلة المتعددة وهي كثيرة قال و
والعقولهم عليهم السلام ان علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وغيرها اقول هذا
الحديث الشريف لا يدل على لزوم تحصيل الملكة لا الكاملة ولا المتجزية
وانما يدل على الالقاء مثل قولهم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والتفريع اللازم
علينا ليس الا تمام من كلامه انه مثل هذا التعريف من قبيل استنباط الحكم الفرعي
القطعي عن اصله وقد حكم بخروجه عن الاجتهاد ولا ان يرتبط بالقطع ما يكون
اصله اعني الكبرى ضروريا في الدين او المذهب ثم نقول انهم ع وعدونا
بالالقاء فلنتفحص كتب الاخبار حتى نرى فيها الاصول الملقاة الينا فتلك
نحن نفرع عليها ونصطلح والله الموفق اما انا فبقدر تتبع القاصر ما رايت
ان احدا منهم ع القي الى واحد من اصحابنا ان مقدمة الواجب المطلق
واجبة وان الامر والنهي لا يجتمعان في شي واحد وان العام المخصص
حجة وان العمل بالعام قبل الفحص لا يجوز وان بعض المفهومات حجة وبعضها
ليس كذلك الى غير ذلك فان ادعيت ان اصحاب الائمة ع يفهمون الحق من
هذه المسائل بسليقتهم والائمة ع يعرفون حالهم ولهذا لم يفيدوا ع ولم
يستفد هؤلاء فاقول لعمرك يا اخي اسمع وانصف ان علم الاصول قد ظهر
فيما تاخر من الباقر ع ثم طال التشاجر في تلك المسائل بين اهل ذلك
العلم الى زماننا هذا وهو قريب من العشرة فالذي غير سليقة غير اصحابنا
واتبع سليقتهم حتى لا يحتاجوا الى المسئلة الى اخر زمان الغيبة الكبرى اعجاب
انهم كذلك فلم لم يمن ع علينا بافادة ما هو الحق من تلك المسائل مع وافقتهم
بسليقتهم ثم بعد ذلك الموعد القيمة والله الحاكم فان قلت ان فروع تلك
المسائل كصحة الصلوة في الدار المغصوبة كما لو غصب صاعا من الحنطة
وخلط باخر حيث لا يحكم بالانتقال الى المثل الى غير ذلك ليست بديهية ولا
هي مما لا يحتاج اليه الناس وليس لها مدرك من الكتاب والسنة فلا بد من

لتعطلت
العمل بتلك الاصول والاستنباط منها والا لتعطلت الاحكام ووقع الناس في حيرة
فنقول الصلوة باطلة لعدم جواز اجتماع الامر والنهي وانه يجوز تسليم الصاع
الى المغصوب منه لو طلبه لان مقدمة الواجب واجبة وهو بصير بها كما قلت فقد
رحم الله ابا حنيفة حيث قرر لنا اصولا وقواعد علمنا منها احكاما كثيرة لولا
لكان ما الذي به خاتم الانبياء صلعم بيان اثني عشر من عترته وخلفاء ثم قد اشتعلنا الا ان
ههنا قوما لا يعلمون بهذه الاصول بل يطرحونها خلف ظهورهم وليسوا من المتحيرين
في تلك المسائل ان هذا العجيب ثم نقل وده الخلاف في وجوب الاجتهاد عينا وكفاية
واختار الكفائي فقال لنا وجوه منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية
حملا للتفقه على معناه العرفي واتقا والقوم على الفتوى ثم قال قيل ان التفقه
بالمعنى العرفي اصطلاح طار وبعدها انه فلا يحمل عليه اطلاقا انتهى واجاب عنه بان
اطلاق الفقه والتفقه على معرفة الاحكام الشرعية غير عزيز في الاخبار مشهور في الصدر
السابق ثم استدل عليه بقول الصادق ع تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين
فهو اعرابي ان الله تعالى يقول ليتفقهوا في الدين اه الاية وغير ذلك من الاحاديث
واطال واطنب اطنابا يوجب الاسهاب قولنا انكار ان معرفة الاحكام الفرعية
داخلة في التفقه مكابرة انما الكلام في معرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية كما
هو طريق المجتهدين وشي مما ذكره لا يدل على ان المراد بالفقه والتفقه مما ذكره
قوله ع الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث وقوله ع المرأة
المحرمة التي ابتلت بالوطي فلما غلبت قرضت بعض شعرها باسنانها انها افقه منك
وقوله ع لا باس بان يؤم الاعمى اذا رضوا به وكان اكثرهم قراءة وافقههم وقوله
حين سئل عن الصلوة خلف العبد لا باس اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه
منه وقوله ع حين سئل المرأة اتحج عن الرجل قال نعم اذا كانت فقيهة مسلمة
اذ الظاهر ان المراد بهم من يحصل له معرفة بعض الاحكام ويفهم مدلول ثلثة
احاديث مثلا واذ بل بل لو كانت تلك المعرفة بعنوان التقليد فكيف لا بد

بامثال هذه على وجوب التفقه بالمعنى المراد هنا ثم الظاهر من الاية الكريمة ان
الطائفة المتفقهة انما ينذرون القوم بالمعارف التي حصلت لهم بعد النفر
والتفقه ومن الظاهر ان الخوف والحذر انما يترتبان على معرفة علم الاخرة ومعرفة
افات النفوس وخفايا لطايف الاخلاص ودقايق مفسدات الاعمال وقوة
الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة الاطلاع على نعيم الاخرة وعذابها واستيلاء
الخوف على القلب فهذه هي الفقاهة التي امر النفر بتحصيلها واطلاق الفقاهة
على هذا المعنى كان مشهورا في الصدر الاول لا مثل مسائل الطلاق والسلم
والاجارة وكان هذا مراد من قال ان الله تعالى جعل الانذار والتخويف
علة غائية للتفقه في الدين ولا ريب انه انما يترتب على تلك المسائل التي قلنا
لا على فروع الفقه انتهى فنقول قال عليه ان هذا وهم فاحش لان الانذار
معطوف على التفقه وليس علة غائية بل هما علتان غائيتان للنفر ووجه السكوت
عنه انه شايع في العبادة لظهور المراد ثم قال ومنها بعض ادلة وجوب الاجتهاد
كفاية قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد بهم العلماء
واستدل عليه بما لا يحتاج الى ذكره فنقول اولا ان تصور ما استدل به على افادة
مرامه غير خفي فلا بد من عنايته بيان ان الاية تدل على وجوب السؤال ولما كان ايجاب
السؤال على الجاهل لا يتم الا بعد ايجاب الجواب على المسئول العالم ولا يمكن الجواب الا
بعد معرفة المسئول عنه لزم وجوب تحصيل ملكة الاجتهاد التي يتم بها الجواب وثانيا
انا لا نم ان معرفة المسئول لا يتم الا بتحصيل الملكة كاملة كانت او متجزية بل
من علم اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة فهو عالم كما نص عليه النبي صلعم و
لا يخفى ان هذا غير متوقف على الملكة مطلقا فيكون الواجب على الجاهل سؤال
هذا العالم ويكون من فوقه اعلم منه وهكذا فان كان المراد بالاجتهاد
مثل هذا المعرفة وبالمجتهد ما يشمل فنعم الوفاق والا فنحن نطالب الحجية
بدليل اخر حتى ينظر فيه قال ومنها الايات الدالة على اليسر ودفع الحرج عن

وجه العموم وذكر قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج قال ومنها الاخبار
الدالة على ذلك على وجه العموم ثم ذكر بعض الاخبار واقول وهذان الدليلان
انما يتمان لو ثبت ان معرفة الاحكام على طريق الاستنباط الذي يسلكه المجتهدون
لو لم تكن واجبة للزوم الحرج في الدين والمجتهدون يمنعون ذلك بل يقولون لو كانت
واجبة لزم الحرج في الدين ولقد رايت انا بعض الناس يعظم امر الاجتهاد بحيث
يعد حصوله لاحد خرقا للعادة وشاهدت من احوال بعض الفضلاء المحققين ره
ما يدل على هذا التعظيم قال ومنها الاخبار الدالة على ذلك بالخصوص وهي كثيرة
وقد فرغنا لها رسالة فلنذكر لها لمعة مقنعة منها قول الباقر ع لابان بن
تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك ثم
ذكر احاديث بعضها يدل على جواز نقل قولهم ع الى من يريد العمل بقولهم من شيعتهم
كما روي عن معاذ قال قلت لابي عبد الله ع اني اجلس في المجلس فياتيني الرجل
فاذا عرفت انه يخالفكم اخبرته بقول غيركم واذا كان ممن يقول بقولكم اخبرته بقولكم
فقال رحمك الله هكذا فاصنع وبعضها يدل على الرجوع الى المحدثين من الشيعة
واعترض على نفسه بان ذلك لما لا كلام في جوازه لانه في الحقيقة رجوع اليهم ع
وانما الكلام في جواز الرجوع الى اجتهاد المجتهدين وما يستنبط من القواعد
الاصولية قلنا الغرض هنا كون التفقه واجبا على الكفاية ورجوع العوام
الى العلماء من غير تكليفهم الى طلب الدليل والبحث عن وجه الدلالة والخلو
عن المعارض او كونه ضعيفا عن المقاومة باعتبار السند او الدلالة
ونحن ذلك وقد اشرنا فيما سبق الى ما يضمحل به هذه الشبهة وقلنا ان
المجتهدين لا يعملون بالراي والقياس والاستحسان العقلي بل لا بد من استنادهم
في ذلك الى الكتاب والسنة النبوية او اثر صحيح ثابت الورود عنهم ع علما او
ظنا لكن من المعلوم الذي لا يشتبه على ذي مسكة ان فهم المراد من اخبار اهل العصمة
لا يتيسر لكل احد حتى يكون الناس سواسية ويكون غرضهم كلهم الرجوع الى كتب الاخبار

فان هذا

فان هذا مما لا يلتزمه محصل ولا ذو مسكة كيف والاخبار مختلفة و
التاويلات من الجانبين متعارضة والاقوال الطائفة مختلفة ووجوه
الدلالات متفاوتة قوة وضعفا كافهام الناظرين بل لا بد من قوة قوية
وطبع مستقيم وفهم سليم وتتبع شديد وتحصيل كثير وتوفيق رباني كيف والجمع
بين اخبارهم المختلفة وآثارهم المتنافية يحتاج الى معرفة الكتاب والسنة و
الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمطلق والمقيد وغيرها كما دلت عليه اخبارهم
ع ثم ذكر كلاما طويل الذيل حاصل مجموعه ان كل مكلف يجب عليه معرفة
ما كلف به ولا طريق الينا الا بفهم مراد المعصوم ع ولا طريق اليه الا المجتهد
فيجب على غيره الرجوع اليه فصح قولنا ان الرعية صنفان مجتهد ومقلد و
الواجب على الثاني الرجوع الى الاول والفرق بين المجتهد منا والمجتهد
من العامة ان المجتهد منا يفتي بما يفهمه من قول المعصوم ع وان احتاج
فكره الى نظر وفكر والمجتهد منهم يفتي بما يستنبط من اصل قرره هو بنفسه
فالمقلد منا مقلد المعصوم ع في الحقيقة والمقلد منهم تبع هذا الفارغ وانه
ليست قاعدة اصولية عند الشيعة الا وهي اصل القاه اليهم الائمة ع وليس شان
المجتهدين الا التفريع وقد رخصهم المعصوم ع حيث قال لهم انما علينا ان
نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وان الجمع بين الاخبار المتعارضة
يحتاج الى قوة قدسية وطبع سليم وفهم مستقيم اقول وبالله التوفيق وبيده
ازمة التحقيق ان اراد بالمجتهد من له معرفة باللغة العربية وبالاصطلاح
الشرعي ويفهم مناطيق اقوال المعصوم ومفاهيمها اعني بها المعاني الا
الالتزامية التي تسبق الى الذهن بعد سبق المعاني المطابقية والمعاني المجازية التي
نصبت لها قرينة واضحة فما ادعاه مسلم وان اراد به من احاط علمه بكل ما
روي عنهم ع او جلها فاطلع على كل حديث ومعارضه وعلى كل عام او مخصصه
وعلى كل مطلق ومقيده ثم رجح احد المتعارضين على الاخر بواحد من

طرق الترجيح ثم بعد ذلك كان له قوة قوية يقتدر بها على ان يحكم في اللازم
والفرد اللذين طال التشاجر في لزومه وفرديته وعد بها تلك الفقنة بانه
لازم او فرد بعد مقدمات ظنية لا يسمن ولا يغني كما هو واضح لمن نظر في علم
الاصول فما ذكره تم وادلته قاصرة قوله فيجب على غيره الرجوع اليه قولنا نعم
يجب على من لا يعلم مراد المعصوم ع الرجوع الى من يعلمه فيتعلم منه ولو ترجم
قوله ع بالفارسية بالشرط المعتبر في نقل الحديث بالمعنى قوله ان الرعية صنفان
نقول بل صنف واحد مقلدون للمعصومين عن الخطاء والجاهل منا يراد به
يرجع الى العالم به قوله والمجتهد منا الى قوله الا التفريع هاتان دعويان لا
قاطع لهما الا ملاحظة كتب الاصول والفروع فانظر اليهما وخذ من الاول
يب وعد ومن الثاني الارشاد وشرح اللمعة ثم الله عليك شاهد وكفيل
قوله وقد رخصهم اقول هل القى المعصوم ع اصلا لا اقول المجرى حتى يقول
اصطلاح طاويل اقول مسئلة يبتني عليها مسائل وفروع لا بد ان يتأملوا في
حجيتها ثم لا يتصالحوا فيها ابدا ام القى اليهم ما يعلم منه الفرع من غير احتياج
الى نظر دقيق فان قلت بالاول فعليك باظهار مثال واحد وان قلت بالثاني
فنعم الوفاق ولا ينفعك واما الاحتياج في الجمع الى القوة القدسية فلا ننكره
ان كان مراده الجمع بما ذكره الاصوليون وان كان مراده ما ذكر في الاخبار
فلا احتياج الى كثير قوة بل الضعيف يحمله تحملا ثم تكليف الكل بالجمع بل من
بلغه المتعارضان وهو ايضا يحتاج الى قوة ما الا ان كان التخيير الذي هو
احد وجوه الجمع متعينا بعد العجز عن غيره والا فلا والتحقيق هو ان النبي ص
كان يحدث اصحابه فيفهمون حكم الله تعالى من قوله وان احتاجوا الى السؤال
سئلوه فيعلمهم ما لم يكونوا يعلمون ثم ان الحامل يحمل الحديث الى البلاد
والبوادي والمفاوز فينقله الى اهلها فالكل يعمل بما يفهم فيعمل بالعام الى
مجيء المخصص وبالمطلق الى مجيء المقيد وبالذي سينسخ الى ورود الناسخ

وهكذا كان

وهكذا كان الامر الى اوائل زمان الغيبة ثم جمع بعض اصحابهم ع بعض
الاحاديث المتعلقة ببعض ابواب الفقه وكما هو ومن عنده ذلك الاصل
يعملون به مع انه لم يتفحص لكل عام فيه مخصصه ولا لكل مطلق فيه مقيده ولا
لكل ما فيه معارضه هؤلاء متوقفين عن العمل به حتى ينظروا في اصل آخر هل
فيه مخصص ام لا ولو نظروا اليه بل الى جميع الاصول الاربعمائة لامكن
ان لا يظفروا بشيء كيف وقد يكون العام في كلامه ع والخاص في كلام
الخلف ع ثم لم يكن في اكثر الاصول من الاحاديث الدالة على وجوه
الترجيح عين ولا اثر والائمة ع كانوا عالمين بان شيعتهم هكذا يعملون
ولم ينقل عن واحد منهم ع منعهم عنه وهكذا كان الامر الى زمان تاليف
الكتاب المنيف الجامع الكافي فكان من عنده يكتفي به الى زمان تاليف الفقيه
وهذان الجليلان صرحا بجواز العمل بما في كتابيهما وكان العمل على هذا الى زمان
تاليف الشيخ فاجتمع فيه اكثر احاديثنا فظهر التعارض في اكثر مما كان فبالغ
الشيخ في تجويز وجوه الترجيح والتخيير ليسهل الامر ولكنه شكر الله سعيه جمع بين
المتعارضين بما يمكن لمصلحة هو اعلم بها منا فنحن ندعي ان التكليف المستمر
لم يتغير فمن كان عنده الكافي مثلا يجوز له الاكتفاء بما يفهم من احاديثه
من المناطيق والمفاهيم على النحو الذي اشرنا اليه سابقا فان ظهر له مخصص
او مقيد يعمل بمقتضاهما وان عن له معارض فان بلغه وجه واحد من وجوه
الترجيح يجري فيما عن له يجري فيه وان بلغه اكثر من واحد يعمل بمقتضاه
ولا بد له مع تعارض وجوه الترجيح عنده من ترجيح لواحد او التخيير وان لم
يبلغه شيء فليسأل من لا اعلم حتى يظفر به وهكذا حال من اجتمع عنده الكتب
الاربعة او ازيد ولا يجوز له منع من لم يجتمع عنده عن العمل بما عنده و
ايجاب الاحاطة بالدليل او قبول ما فهم وان جاز له تكليفه بواحد منهما
وجاز له ايضا قبول قول الاعلم من حيث انه يحاد المعصوم ع بدان

لا تبتدي الا علم المناطيق والمفاهيم البينة فقد ظهر مما تلوناه عليك ما يجب على العامي الا عجمي الذي لا يعلم شيئا وما على العالم المجيب له والظم ان الاولى له الرجوع الى المحدث الماهر ان اجتمع مع غيره بل الاولى لغيره الرجوع اليه اللهم الا ان يحكم ذهنه بان الماهر قد غلط لاعوجاج في سليقته او شبهة نبتت في ذهنه بعد التخلية وترك الهوى وانما اطلنا الكلام لان المقام حقيق بذلك ويعجبني ان اضم هذا الكلام بذكر بعض ما ذكره الشيخ البارع وره في الرسالة المذكورة والمحدث الماهر في هداية الابرار من الاحاديث المتعلقة بالبحث والمنقول من الكتاب بالاختصار قال قال الصادق ع اياك ان تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه في كل ما قال وسئل عن قوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله فقال اما والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم ولو دعوهم ما اجابوهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون وسئل فقيل له كل من نعبد ونكرم شيئا فهو ممن نعبد الله على حرف قال نعم وقال ع من اصغى الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق عن الله فقد عبد الله وان كان الناطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان وقال ع ما جعل الله لاحد خيرا في خلاف امرنا وقال ع من دان الله بغير سماع عن صادق الزمه الله البتة الى الفناء ومن ادعى سماعا من غير الباب الذي فتح الله لخلقه فهو مشرك والباب المأمون على وحي الله محمد ص وقال ع كذب من زعم انه يعرفنا وهو متمسك بعروة غيرنا وقال ع اعرفوا منازل الرجال منا على قدر روايتهم عنا وكتب اسحق بن يعقوب الى المهدي ع يسئله عن الحوادث الواقعة في زمن الغيبة فورد التوقيع بخطه ع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله وسئل العسكري ع عن كتب ابن فضال فقال خذوا بما رووا وذروا ما رأوا وكتب ابو الحسن ع الى رجل لا تأخذن دينك عن غير شيعتنا وروي عنهم ع انه لا عذر لاحد من موالينا

فى التشكيك

فيما يرويه عنا ثقاتنا وكتب ابو الحسن الثالث ع الى رجلين سألاه عمن يأخذان معالم دينهما اصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فاتضح مما قلناه ان الادلة التي اقاموها على جواز تعويل المجتهد المطلق على ظنه لو دلت على مرامهم لدلت على جواز تعويل المتجزي ايضا وهي عندنا دالة على جواز تعويل من هو ذو ملكة قوية من المتجزي على ما فهم من قول المعصوم ولكنه لا بد عندنا في الفهم الظني من قطع دال على جواز التعويل عليه قوله ان اراد بالكمال آه اقول الشمول قلنا ههنا هو الظم من كلام المحقق ره كما سلف قوله اذ العلة آه اقول يجب ان تكون مناسبة قد بينا مناسبة الملكة الكاملة للبعد عن الخطاء ولا شك ان الابعد عن الخطاء اشد مناسبة الى جواز الاعتماد على الظن الحاصل بتوسطه من البعيد ونحن لم ندع سوى ذلك قوله وظم ان الظن آه اقول لا ندعي مدخلية الظن بل ادعينا مدخلية ما يحصل به وهو القوة قوله الثاني ان التقليد آه اقول ان كان مراده بالتقليد قبول قول غير المعصوم ع فلا ريب في مذمته نقلا وعقلا اذ كل عاقل يعلم ان القاء النفس والزمام ما لا يعلم وجه حسنه من العقل والشرع بمجرد ان ابا فلان ما لم يرع انه كاحاد الناس ولا تابع لطاعته ولا نعاقب بعصيانه لا يرتكبه الا من خرج عن دمعة الانسانية فلا يقيم على ضم يراد بالاثار الا فلان غير الحي والوتر بل الناقل يحكم بان اهل الرأي والاستحسان لبسوا على العوام امر دينهم حتى ظنوا ان قولهم قول الله ورسوله ص والا وان الله ورسوله ص اوجبا عليهم قبول قولهم كذا فاطاعوهم في كل ما قالوه ولو علموا حقيقة الامر لما اطاعوهم وان اراد به ما يشمل قبول قول احد من النقلة الامين قوله من حيث انه قول المعصوم ع وما اراده فليس مذموم وبالجملة التقليد الذي هو مذموم لم يخرج عنه العامي الصرف والذي ليس بمذموم لم يخرج عنه احد نعم الفرق ان بعض الناس يطلع على ما قاله المعصوم ع ويفهم مراده وبعضهم لم يطلع عليه ولو اطلع لا يفهم المراد فالعالم يفهم مراده

قوله فنقول آه اقول اتباع المعصوم ع ظنا ليس بمذموم اذا دل القاطع على جوازه ويستوي فيه العامي وغيره من المطلق والمتجزي واتباع غيره او اتباعه اذا لم يدل القاطع على جوازه مذمومان ويستوي فيه ايضا العامي وغيره قوله واذا كان آه اقول النظر في التقرير الاول وهذا التقرير يقتضي ان يكون مراده من احد الامرين التقليد وهو الفرع ومن الامر الاخر العمل بالاجتهاد وهو الاصل ومراده من الترتب ان العمل باحدهما فرع عدم جواز العمل بالاخر فحاصل هذا الكلام هو ان الاصل الاجتهاد لا يعدل عنه الى التقليد الا مع القطع بعدم جوازه قوله خرج عنه العامي آه اقول لم يخرج عنه نعم يعمل بتوسط غيره فظهر ان الدليلين يشملان المطلق والمتجزي وغيرهما ايضا قوله فان في الذكرى آه اقول هذا الحديث الشريف يدل على اعم من المتجزي اذ لا ملازمة بين العلم بشيء من القضايا والملكة كاملة كانت او ناقصة الا ان يدعوا الاجماع على اشتراط الملكة في القاضي وفيه ما فيه قوله يقتضي آه اقول الفاضل الجواد في شرح بدء قالوا ثانيا لو صح التجزي لزم الدور ومن حيث ان صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة فقهية كاستحباب التسليم موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة ان المتجزي الاجتهاد وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على اجتهاده في تجزي الاجتهاد في مسئلة فقهية متوقفا على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وانما يتوقف على صحتها نفسها على ان التوقف فرع المغايرة وظم ان صحة اجتهاده في المسئلة الفقهية هي عين صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد فلا تغاير فيه نظرا الى تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم به متوقفا على الاجتهاد فيه ويلزم توقف الاجتهاد على الاجتهاد في تجزي الاجتهاد وهو دور لانا نقول الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع فلا مانع من توقفه على تجزي الاجتهاد لان ذلك من الاصول فالمغايرة موجودة ويشكل بالعمل بالظن في الاصول فيه كلام تقدم سلمنا لكن نقول الظن انما يجوز العمل به للمجتهد اما المتجزي فيحتاج الى الدليل

على العمل به وهو ظني فيتوقف العمل بالظن على العمل بالظن وهو دور ورفنا انتهى اقول من العجيب ان من يدعي الدور وما ادار المسئلة ظاهرا كما تراه مع ما فيه من وجوه النظر بيان ذلك ان صحة اجتهاد المتجزي في الفروع مسئلة اصولية تثبت بدليل ظني كما هو المفروض فيصدق ان قولنا اجتهاد المتجزي في الفروع صحيح موقوف على صحة اجتهاد في الاصول ولا ريب لتغاير الموقوف والموقوف عليه في هذه المرتبة ولما كانت المسئلة الثانية ايضا اصولية ثابتة بدليل ظني يصدق ان قولنا اجتهاد المتجزي في الاصول صحيح موقوف على صحة اجتهاده في الاصول وهاتان غير متغايرين فظهر ان الموقوف وهي المسئلة الاولى ما صادقت على هذا التقدير غير الموقوف عليه ليلزم الدور وان المنع لا توجيه له وكذا دعوى عدم التغاير ولعله فتأمل او تنظر فيما قاله لما قلناه وانما قوله وانما يتوقف على صحتها نفسها فيرد عليه ان صحة مسئلة التجزي في نفسها ليست الا كونها مطابقة للواقع ولكنها لما ثبت بالدليل الظني فلا يجوز له العمل بما حصل له من الظن الا بعد ثبوت جواز العمل له في الاصول وظهر ايضا عدم التوجيه بجوابه عن قول القائل ان تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه وذلك لان مقصود القائل بهذا ان الظن الحاصل بجواز تجزي الاجتهاد في الفروع وهي المسئلة الاصولية متوقف على الظن بجواز الاجتهاد اي جواز العمل بالظن بجواز الاجتهاد في المسئلة الاصولية والجواب عنه هو عدم لزوم الدور وان جواز العمل بالظن في الاصول ثبت بالاجماع القطعي ولعله اراد ان تجزي الاجتهاد في الفروع متوقف على جواز الاجتهاد في الاصول والثاني متوقف عليه وليس عين الاول حتى يلزم الدور فرجع الى ما قلناه فظهر ايضا ان مرجع الدور هو ما قاله اخيرا من توقف العمل بالظن على العمل بالظن وماخذه كلام المحقق صاحب

المعالم ده كما نقله المصنف ره ولا يخفى انه لا مغايرة ولا دور لانه عبارة
عن ان يكون هناك شيئان كل منهما علة للاخر بواسطة او بدونها كما عرف
في المواقف وقال الشيخ الفاضل مولانا محمد صالح لان جواز التجزي بالاجتهاد
في فرع من الفروع يتوقف على صحة الاجتهاد المتجزي في مسئلة تجزي الاجتهاد
وصحة هذا الاجتهاد يتوقف على جواز التجزي بمعنى بجواز تجزيه الاجتهاد في
فرع من الفروع حتى يلزم الدور وانا اقول عدم التوقف ظاهر لا خفاء فيه فكيف
صار مثل هذا الامر مشتبها على مثل صاحب المعالم وبالجملة توجيه الدور
على النحو الذي ان يشتبه على مثل هذا المحقق لا يخ من اشكال وانا اقول يمكن
ان يدعى الافضاء الى التسلسل بان يق ان جواز تجزي الاجتهاد في الفروع
مسئلة اصولية وليست ضرورية فلا بد لنا من دليل ولا دليل قطع عليها كما
هو المفروض فيستدل عليها بدليل ظني وجواز الاعتماد على الظن الحاصل من
هذا الدليل يحتاج ايضا الى دليل اخر والمفروض عدم القطع اصلا فيستدل عليه
بدليل ظني اخر وهكذا ويمكن ان يق ان قوله ويتعلق بالظن في العمل بالظن
عطف على قوله بنفسه واشارة الى التسلسل والجواب عنه سيجي انشاء الله تعالى عند
الجواب عن الدور **قوله** وظ آه هذا الكلام يشير الى بعض ما اخترناه **اقول**
والحاصل انه كلام حق متين وقد اشار الى هذا فيما سلف ولعله سيشير اليه ايض
قوله فالبديهة آه **اقول** الظ ان مثل هذا المكلف ينظر الى اقوى الظنين
اذا كان ما فهم من كلام المعصوم عم كما هو عندنا او ادى اليه اجتهاده كما هو راى
الاصوليين مخالفا لقول الاعلم او المجتهد المطلق فان كان فهمه واجتهاده ارجح عنده
من فهم الغير واجتهاده فيتبع ما فهمه واستنبطه وان كان بالعكس فبالعكس و
هذا يجري في المطلقين ايض اذا كان احدهما اعلم من الاخر وكانه ادعى الاجماع على
عدم جواز تقليد المطلق لغيره وان كان اعلم مط اي سواء كان اطمينانه بما اجتهد
اقوى عنده من اطمينانه بقول الاعلم او كان اضعف والحاصل انه لا اشكال انه قد

محصل

فيحصل له ظن شرعي ثم يعارضه دليل فيصير مقتضى الثاني ارجح عنده في
يرجع الظن الاول بالنسبة الى الثاني الى الوهم فيصير العمل بالثاني متعينا ومع
ذلك فدعوى الاجماع على خلافه في نظيره لا يخ من غرابة **قوله** غير صحيح آه **اقول**
قد عرفت انه لا توجيه لهذا الدور والجواب عنه ان جواز عمل المتجزي باجتهاده
في مسئلة فرعية خاصة موقوف على جواز عمله باجتهاده وهذه مسئلة
اصولية يتوقف على دليلها فان اكتفي في مسائل الاصول بالظن فليكتف
هنا ولا فرق بينه وبين المطلق وان لم يكتف به فنقول ان لنا دليلا
قطعيا على لزوم الاكتفاء بالظن في هذه المسئلة تقريره ان المتجزي لو لم يجز له
التعويل على الظن في هذه المسئلة للزم التكليف بما لا يطاق اذ لا شك في بقاء
التكليف عليه فلا بد له اما من الاجتهاد واما من التقليد وكلاهما لا يجوز
في هذا الفرض لان جواز كل منهما يحتاج الى القاطع ولا قاطع هنا اصلا فان
قلت ان القاطع دل على جواز تعويل المطلق على ظنه وكذا على جواز تقليد
غيره له فيقلد في هذه المسئلة ثم يبنى على اجتهاده في غيرها قلنا لا قاطع على جواز
تقليد غيره له الا في العامي واما المتجزي فيندرج تحت ما دل على ذم التقليد
لا سيما التقليد في الاصول اذ قد ادعى عدم جوازه لكل مكلف فبناء الامر عليه
ظ البطلان نعم بعد التسليم والتنزل مطلوبنا وهو ان يعمل في الفروع بظنه
بعد ان يقلد غيره في جواز اعتماده بها عليه هذا حاصل ما افاده ره والحق
ان الادلة الاصولية اكثرها لا تفيد الا ظنا وان عدم جواز التقليد في الاصول
ان كان اجماعيا فهو في اصول الدين لا الفقه واجاب الشيخ البارع ره في المنتقى
عن الدور بان المتجزي المتنازع فيه هو التجزي في المسائل الفرعية اما التجزي في
الاصول فجائز اجماعا كما فعله شيخنا البهائي في زبدته وغيره وح لا يلزم الدور
حاصله ان القطع وهو الاجماع دل على انه يجوز لمن حصل له الظن بمسئلة اصولية
ان يعمل بمقتضاه على ما يظهر من النسخة التي عندي من شرح الشيخ الفاضل ره

ولا يخ من سقم ويمكن ان يكون مراد الشيخ القطع بناء على ان ادلة الاصول
قطعية كما هو المشهور عندهم ثم ان بعض الفضلاء ره قرر الدور هكذا حصول
علم المتجزي بان ظنونه في المسائل متبعة موقوف على حصول علمه بان ظنه
في مسئلة التجزي متبع وبالعكس فيلزم الدور وليس واضحا اقول انه لا وضوح
له اصلا لان طرفي الدور لا بد من ان يمتنع ان يعلل احدهما بالاخر حتى يلزم على
الخصم الدور وهنا لو قيل له لم لا تعلم ان ظنونك في بعض المسائل الفرعية متبعة
لقال لاني حصل لي الظن من دليل اصولي انه يجوز لمن حصل عنده جميع ادلة
بعض المسائل العمل بظنه لان المفروض انه لا دليل قطع عليه وحصل لي العلم بان
ظني هذا وهو الظن في مسئلة التجزي واجب الاتباع فلو قيل له ثانيا من اين حصل
لك هذا العلم لا يجوز ان يجيب ظاهرا ولا الى الآن بقوله لاني اعلم ان ظنوني في
بعض المسائل الفرعية متبعة بل يكتفي بانه لا قاطع له اصلا او بقوله ان الاجماع
وقع على ذلك في المسائل الاصولية وان لم يقع في الفرعية وتلك منها اقول
ظهر من هذا الجواب عن التسلسل ايض اذ قد انتهى الامر الى الاجماع القطعي عنده
قوله مستبعدا آه **اقول** التعلق بالاستبعاد في امثال هذه المسائل التي عليها
بناء مسائل الدين الحنيف من مثله ره مستبعد **قوله** ثم لا يخفى آه **اقول** بل الاحكام
الواقعية خارجة عن الاحكام المحصورة المشهودة وهل يكون وراء عبادان
قرية لو فرضنا ان المخاطب المنتظرة حضروا فادوا جميع الاحكام الواقعية
امينها على غير الطريق الذي افاده عليه اجداده الطاهرون عم
الاحكام الظاهرية ويفسرها على طريقتهم عم والحاصل ان ملكة الاستنباط
من الكتاب والسنة لا يتوقف حصولها على كون المستنبط واقعيا او
ظاهريا فلو ان الائمة عم قالوا اغسل رجليك وقال الامام عم امسح رجليك
هل يكون استنباط وجوب احدهما مغايرا لملكة استنباط الاخر وعدم تناهي
اشخاص المسائل لا يمنع حصول الملكة ولعل غرض المص ره انا لا يمكننا

الآن

الان العلم بجميع الاحكام الواقعية وشتان ما بين الفرض وبين مفاد
اللفظ **قوله** وهذا مما يقدح آه **اقول** قد عرفت ان غاية ما يحصل من
تنقيح المناط عند القائل به الظن فتذكر **قوله** البحث الثالث آه **اقول**
الشيخ الفاضل الحر في شرح الوسائل قال الشهيد الثاني ره في رسالة الاجتهاد
الموسومة بالاقتصاد التي الفها في اخر عمره الفكر والاستدلال لا يعزوان
للوثنان لا يحتاج فيهما الى البيان كما اشار اليه جل جلاله فاقم وجهك
للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها وقال النبي صم كل مولود يولد
على فطرة الاسلام وابواه يهودانه وينصرانه ثم استدل على ذلك
بكلام طويل ثم قال ان هذه المرتبة الفطرية مع الاشارات والتنبيهات
الشرعية لا تتوقف على علم مدون وان توقف على تعلم معلم وذلك
لوجوه ثم استدل على ذلك بادلة عقلية وشرعية ثم قال في الكلام على
تعلم علم الكلام اعلم انه علم اسلامي وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته
وزعموا ان الطريق منحصرة فيه وهو اقرب الطريق والحق انه ابعدها و
اصعبها واكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهى النبي صم عن الخوض فيه ثم ذكر
جملة من مناهي النبي صم والائمة عم ثم قال ليت شعري ان هؤلاء الجماعة هل
لهم دليل عقلي او نقلي على وجوبه واستحبابه او بمجرد تقليد ابائهم واسلافهم
على انه وهم على اثارهم مقتدون وانهم هل يقضون بايمان الناس بعين على
تكوينهم ام يكونون وهل يعرفون بايمان العوام القائلين عندا ولا يعرفون
فان اقروا او عرفوا لما فائدة والا فكيف يعاشرونهم بالرطوبات
مع اعتقادهم ان عدم المعرفة بالاصول كفر والكافر نجس وكيف يجوز
الاشتغال بالواجب مع استلزامه ترك ما هو واجب منه فذرهم يخوضوا
ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون ثم قال في بيان حال المنطق
ان من كان له قوة له فكرية يتفكر ويستدل وان لم يتعلم المنطق ولو كان

المنطق مميزا لما صدر الخطاء من المنطقيين والعذر انه ناش من عدم الرعاية
الرعاية غير مقبول لتمادي النزاع في مدة مديدة والمنطق لو سلم انه عاصم
فلا يعصم الا من الواقع من جهة الصورة لا من حيث المادة كما لا
يخفى ثم اطال المقام في الاستدلال الى ان قال وناهيك بهذا دليلا على
على عدم فائدته ثم قال بعد ابطال قول من قال بوجوبه واستحبابه لو
سكتنا عن القول بحرمته فاسكتوا عن القول باستحبابه حتى نسكت كلما سكت
سكت الله عنه ثم ذكر ان الشكل الاول بديهي والباقي لا فائدة فيه الا
ان يرد اليه وان الاستثنائي بديهي واكثر التصديقات بديهية والباقي
غير محتاج اليه ثم قال ان النحو والتصريف واللغة يكفي فيه التقليد واما
الاصول فلا شك في سقوط مباحث القياس والرأي والاستحسان و
امثالها عنا وحكم المسائل التي هي داخلة في العربية حكمها وكثير من مباحثه
لا طائل تحتها والقدر الضروري كالاطلاق والتقييد وطرق العلاج
للخلاص من تعارض الامارات وذكرها الاصحاب في الكتب الفقهية
الاستدلالية بحيث لا مزيد عليه فالحكم بوجوب تعلم هذا العلم مطلقا يحتاج
الى دليل الى ان قال ولو تنزلنا عن هذه المرتبة فلا شك في كفاية جانب
من العلوم الثلاثة ولا يحتاج الى اجتهاد فيها كالاجماع ولا الممارسة المعرفة
التامة لعدم ضبطها وفوق كل ذي علم انتهى **قوله** والاحتياج الى هذه اه
اقول سيجي انه نعم انه يمكن **قوله** للاعجمي في الزمان السابق وفي هذا الزمان **اقول**
ان يصير حاله كحال الرواة من غير الاحتياج الى اللغة **قوله** ما يتوقف عليه
اقول ان كان غرضه ان مسائل الاصول تستنبط منها الفروع استنباطا
ظنيا فهذا مما لا ينكر ولكنا نقول اي دليل دل على جواز الاعتماد على هذا
الاستنباط وان اراد ان تلك المسائل مما لا بد منها وانحصرت مداركها
بها فسيجي انه نعم الجواب منه **قوله** قلت اعلم اه **اقول** تفصيل ما ظهر لي في هذا

البحث

البحث وان اشرت اليه بقا هو انا مكلفون بالاوامر والنواهي التي
تضمنها القران المجيد وحديث المعصوم م فلا بد بجميعنا او بعضنا
من الفهم فربما نقول من تصدى للفهم لو جوم عليه علينا او كفاية فلا بد
ان يصير حاله كحال المخاطبين الحاضرين من العرب او غيرهم الذين
تعلموا الفهم حتى صاروا في الفهم مثلهم فعلى هذا لا شك في اعتبار المسائل
التي تصير بتعلمها عارفين باللغة العربية وعرف القران والحديث سواء
تضمنها علم الاصول ام غيره من العلوم ولكن لا ريب في ان صيرورتنا كذلك
لا تتوقف على تلك المسائل التي دونها الاصوليون وتصدوا للكلام
فيها وعلينا الحال العربي الفصيح بعد ما تتبع الاحاديث واطلع على عرف
القران والحديث تتبعه مستغنيا عنها وكذا غيره اذا عاشر العرب وتعلم
لغتهم على نحو ما يتعلم ذو لغة غيره وتتبع لفهم العرف الخاص بل الفهم المستند
اليهما او نقول من فهم من عرف اللغة العربية من كتب اللغة والنحو والصرف
ويتعهده لم يتتبع احوال الناس والرجوع الى حال النفس مع الانصاف
بل نقول نسبة الثاني الى الاول كنسبة من يقول الشعر بعلمه بعلم العروض
الى من يقول بسليقته مع ان فهم بعض المعاني يتوقف على ايماء وتلويح
لا يمكن لمن دون اللغة التعبير عنه الا بلفظ غير صريح او مبهم بخلاف
المتفهم ومع المعاشرة لاهل هذه اللغة وتتبع كلامهم يفهم ذلك المعنى و
ربما يحصل لصاحب هذه الطريق القطع بالمراد لا انه تابع لوجدان
نفسه وتتبعه واستقرائه وتجربته وغيره يقلد غيره في هذه الامور ثم
مما يقضي منه العجب اعتماد من يقابل بنص قول سيبويه فيقول في معارضة
من يقول ان الباء تفيد التبعيض لان المعصوم ع قال ان المسح ببعض
الوجه في التيمم لمكان الباء في قوله عز وجل وامسحوا بوجوهكم ان سيبويه
قال في خمسة عشر موضعا من الكتاب ان الباء لا تجيء للتبعيض فبمثل من

الا تنقضي عجايبه وهذه منها وكل ميسر لما خلق له وليس تحصيل المعرفة بهذه
الطريقة منحصرا فيمن كان في زمن الامام ع بل نحن وهم سواء في هذا واعلم
دون العلماء هذه المسائل لتسهيل الامر لا للتوقف وقال الشيخ الحر ره
في شرح الوسائل ان التوقف المدعى واضح البطلان فان كثيرا ممن لم يقرء
العلوم المذكورة يفهم الاحكام واكثرها ويفهم ظواهر الايات والروايات
او اكثرها اقول الظ ان مراده بمن لم يقرء من علم تلك اللغة او نقلها من
غير طريق العلوم المذكورة مما اشرنا اليه فظهر انه لا مجال لانكار مدخلية تلك
المسائل في فهم المدارك كما لا مجال لانكار حصوله بغيرها وله الطريق الاخرى بل
لا ولوية لها ان يترك وهذه حال بعض المسائل الاصولية بالنسبة الى الفروع
المنصوصة واما المسائل التي لا نص عليها فلا ريب في امكان استنباطها
من القواعد التي اخترعوها وبنائها على زعمهم ثم ردوها ولكن نقول
ان هذه القواعد اما ان يكون مستنبطة من الكتاب والسنة كقاعدة
عدم نقض اليقين بالشك وعدم جواز التكليف فوق الوسع واما ان
تكون مدلولة البراهين القاطعة لا مجال للشك فيها واعني بها ما تلقته العقول
بالقبول لا ما يدعي احد قطعيته والاخر ينكرها واما لا هذا ولا ذاك بل تكون
مقدماتها امور ظنية لا يدل على اعتبارها كتاب ولا سنة فهذه الاخيرة ينبغي
التكلم في ردها وقبولها فنقول ان المسألة التي تستنبط منها اما ان يمكننا
او دخولها في مطلق او عام من الكتاب والسنة بحيث يعلم الحكم الخاص بها من
الوجوب والحرمة وغيرهما او لا وعلى الاول لا احتياج الى القاعدة الاصولية
بل لا عذر في الفقيه لمن يستنبطها منها ويترك ما امرنا بعقبها لو فرضنا انه
سئل عن مدرك الحكم وعلى الثاني فقد ذكرنا في الحواشي السابقة حكم ما لا نص
فيه بخصوصه فارجع اليها ونشير اليه هنا اشارة خفيفة فنقول تلك المسألة
اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كا

الصلوة

الصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها
من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ونقول للمستفتي لا تصل لان الاخذ بالاحتياط
مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يضرنا واياك
الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض
دليل اخرج عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي يدل على احدهما
فنعمل بالعمومات المطلقة فنفعله عملا بقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
او بقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او
كان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك او نتركه عملا بقوله ع وشبهات بين ذلك
فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله ع الوقوف عند الشبهة خير من
الاقتحام في الهلكة وترك مثل هذا الفعل وقوف كما ان عدم الافتاء وقوف
وبالجملة فنحن ببركات ائمتنا ع لا نحتاج الى القواعد الظنية المأخوذة ولو تاملت
لوجدت مناط المسائل التي فرعها المصنف على المسئلة الاصولية من طريق
الاحتياط ودفع الحرج واستحالة تكليف ما لا يطاق وقس عليها نظائرها **قوله**
لعدم تغيره اه **اقول** ان لم نعلم تغير العرف فلا بأس علينا اذا الحجة الان احاديثهم
وما كلفنا الا بما نفهم منها وان علمنا تغير العرف فمن اي طريق نثبته من
الكتاب والسنة او الاجماع الكاشف عن قول المعصوم ع ان من تلك الادلة ا
لضيقة الاصولية وليت شعري هل يثبت العرف بقول من يقول بان الامر
للوجوب ام بقول من يقول انه للندب ويقول لمن يقول انه للفور يقول من
انه للتكرار ام بقول الجميع او الكل حكم الله وامرنا الائمة ع باتباع ادلتنا **قوله**
ولا يمكننا اه **اقول** ان لم يمكنك فافعل او اترك عملا بقوله ع كل شيء مطلق او احتط
عملا بقوله ع احتط لدينك بما شئت او اترك عملا بقوله ع فاجتنبه **قوله** ثمة
ليس شيء اه **اقول** ليس في علم الاصول الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المختلفة
فيا ما لمن كان قبل تدوين علم الاصول وان كان كابن السكيت وخليل في علم

[illegible]

اللغة والنحو كابي علي في علم الصرف ما ذا يفعل اذ لا ينفعهم علومهم وتكفيهم لفهم
مقاصد امامهم قوله ملاذنا لا انتم اه اقول نعم ان امكن حصول الفهم كما حصل الغرض
حصل المقصود والا فليس العلاج مما بعد الادلة الظنية التي لا دخصته في اتباعها
قوله لم يظهر له اه اقول لم يظهر لا تثمر لنا اه لان ما لم يظهر له مدرك يلي ودلي
قوله لقد اظهرنا اقول والفائدة اه بل يقول اعلم بهذه المسائل بركات الائمة قوله و
بالقراين اه اقول سيجيء ان القراين المفيدة بجواز عملنا بهذه الاحاديث الاربعة
الموجودة عندنا قوله يكون اه انما يكون ما ليس لوشل تلك القراين قوله
وبعضها اه اقول قد عرفت مما ذكر ظهور علم الاصول ووقع الخلاف بين
ارباب في هذه المسائل فكيف يتصور ان يكون احد طرفي المسئلة عند اهل العصر واحدة
في زمان واحد وعرفان واحد معروفا عند بعضهم ومحلا للخلاف عند بعضهم بحيث
يستدل كل واحد من طرفي الخلاف على دعواه بادلة دقيقة لا يصل اليها الا فكر
الاوحدي من العلماء المتقدمين العادفين باكثر العلوم الدقيقة قوله مثلا احتمال اه
اقول هذه مسئلة فرعية وكان التمثيل بان الامر والنهي هل يجوز احتمالهما الامر لا ومن
العجب ان مسئلة وجوب المقدمة كانت عادية عرفتها لهم وهم في المسئلة الاخيرة محتاجون
الى السؤال ولكن لم يخطر ببالهم قوله بل نحن ندعي اه اقول قد عرفت حال التوقف قوله و
ادوي الكليني اه اقول لا منافات بين هذه الاخبار اذ ينبرج الحق الذي فهم
والذي في عدتهم في الثلث الاول وكذا يندرج فيه الذي به الجهل والعدو
الفعل لان من كان قبلهم لا يخ من الصديق والعدو بالنسبة اليهم اما العرض ولايتهم
عليه في الميثاق والقبول وعدمه واما لان عدو الله عدو لا وليائه وهم افضل
اوليائه واعدائهم ومن علم حال الصديق فهم فيهم منهم ويكون كل عدو سابق
وولي متقدم اشارة ايضا الى مثله من المتاخر فيكون فرعون مثلا واشاده الى
رجل بل رجال وكذا موسى من الفرعون وهذا بطن من بطون القرآن
واما القسم ادباعا وثلثا فهو امر اعتباري وان شئت فت اخماسا

حلال وحسن خبر ما قبلنا وحسن نبأ ما بعدنا الى اخر القسم قوله فالجواب اه اقول
قد عرفت منه ذكى لا دلة كلام بسيط ونقول هناك ما يستفاد من القرآن المجيد
لا يخ عن اقسام ثلثة الاول امور صارت ضرورية للدين وليست محلا للاجتهاد
كوجوب الصلوة والركوع والصوم والثاني ما يستنبط من له ملكة الاجتهاد في الجملة مطلقا
او متجزيا بل يفهم من يعلم لغة العرب والاصطلاح الشرعي وان احتاج الى
تامل قليل ويكون الاستنباط واجبا بطريق الاستنباه فيه ولم يخالف فيه احد من اهل
الاستنباط والثالث ما فيه الاشتباه وهو المستنبط من المتشابهات والقسم
الاول ليس مما نحن فيه واذا تاملت ايات الاحكام وجدت جلها من
الثالث والقول فيه من غير نص زيغ وضلال والنصوص مغنية عن الثاني
والعرض على كتاب الله انما هو على الاول والثاني وسر المتشابه لا يخفى على
من نظر الى خبر حسبنا كتاب الله فتامل فالقول بعدم استفادة شيء منه من
غير نص تفريط والعمل بجميع ما يمكننا استفادة شيء منه من غير معونة النص
افراط وخير الامور اوسطها قوله وهنا شكوك اه اقول كل حديث لا يخ
اما ان يكون له معارض او لا والاول قد يحتاج الناظر فيه الترجيح من
وجوه ما ذكره المعصوم عم بقوله الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
وبقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وهذا القسم
من الترجيح يحوجنا الى علم الرجال وان كان في بعض من الاحاديث ولكن
لا مطلقا بل على تقدير ان يكون لنا قراين مفيدة للقطع بصدور الخبرين جميعا
من المعصوم عم اذ لو فرضنا وجود قراين كذلك فلا فائدة في العلم بالاصدقية
والاعدلية اللهم الا ان نقول يجب علينا تعبدا ملاحظة الاصدقية والاعدلية
وان لم نفدنا شيئا وكذا ان فرضنا حصول الظن بصدورهما منه وعدم
افادة الاصدقية والاعدلية رجحانا لاحد الظنين وكان هذا فرض غير
واقع والثاني اما ان يكون معمولا به عند اصحابنا او لا وعلى الاول فلا نحتاج

الى ملاحظة السند والظن الحاصل من الشهرة ليس باقل من الظن الحاصل
من شهادة علماء الرجال الثاني اما ان يكونوا عاملين بخلافه او ساكتين عنه
وعن خلاف حكمه وعلى التقديرين اما ان يدل على الوجوب والحرمة او على غيرهما
من الاحكام فعلى تقدير العمل بخلافه وعدم العمل به لا نحتاج ايضا الى ملاحظة هذا
اذا عمل بخلافه كل العلماء قديمهم وحديثهم او قديمهم من الذين كانوا في زمان
المعصوم عم او قريبا منه بحيث يعلم منه مذهب المعصوم عم كما يعلم اهل كل مذهب امامهم
في زماننا بخبره واما عدم المتاخرين لا سيما من يعتمد على الاستنباطات الاصولية التي
لا دليل قطعي عليها فليس بمانع واما تقدير السكوت عنه وعن خلافه فالظاهر ان هذا
القسم لا يوجد في الكتب الثلثة المشهورة اذ الظاهر عملهم بما نقلوه ولم يوجد لا سيما
الذي يدل على الوجوب والحرمة وانما يوجد في غيرها فان لم يكن له شيء من القراين
فلا بد له من ملاحظة سنده اذ احتمال الكذب بحاله وقولهم عم اياك ان تدين
الله بما لا تعلم حكمه والى حصته في العمل غير موجود ولكن فعل الواجب للاحتياط و
ترك الحرام لرايته وفعل المستحب لغير الحسن حسن وترك ما لا يضر تركه مع احتمال
مرجوحيته فعله راجح والاباحة هي الاصل فيما لا تعلم منه فضلا عما اسند جوازه الى
المعصوم عم فلا احتياج ايضا على هذا التقدير الى ملاحظة السند نعم هنا موضع
ابحاث الاول ان هذه القراين بل تفيد القطع او لا والثاني على تقدير افادتها اياه
فهل يكون الفقيه مستغنيا عن علم الرجال او يحتاج اليه في بعض الاحاديث الثالث
انما اذا افادتنا القطع هل يجب ان يكون المقطوع به مطابقا للواقع او لا الرابع
على تقدير افادتها الظن هل يمكن الاستغناء ايضا لافادتها ما يفيده هذا العلم
او لا فنقول في الاول او لا نقول اجمالا ان نسبة القراين الى الظن او القطع نسبة
العلة الفاعلية فكما يجوز ان يفيد بعض القراين في مادة واحدة القطع وبعض
اخر في هذه المادة بعينها الظن لاختلاف حال القراين في انفسها كذلك يجوز افادة
البعض لاحد القطع وللاخر الظن لاختلاف القابل بل اما نرى كالاشياء يستفيد بعضها
... كتابه كلها صحيح متين

من الخمس حلاوة وبعضها مرارة فنقول هذه القراين تفيد لنا القطع
فنتبعك ولا تفيد فنحن المحتاجون واما القول المفصل فنقول انا لا
ان اردت ان القراين دلت على عدم رضا الراوي غير المقطوع به عنده
فنطالبك بوجودها وفقدها اذ من الجائز ان يكتفي بالظن القوي بصحته
لكن نقول ربما قطع الراوي بالصدور ونبوة فان لو ظهرت لك لما
قطعت ثم مطابقة هذا القطع للواقع سيجيء الكلام فيه في الثالث ان رجال
الاحاديث المتعاضدة بعضها ببعض ان كانوا مختلفين في جميع الطبقات
واستحال تواطئهم على الكذب فهذا هو المتواتر ولا كلام في استغنائه عن
ملاحظة السند والا فاحتمال اعتماد كل من الرواة على الظن او على ما لا يفيد
القطع في الواقع بعينها ايضا قائم كما مر في الاول وفي الثالث ان التاليف لهداية
الناس وكونه مرجحا لا يقتضي القطع بالرواية لان مؤلفي كتب الفقه ثقاة
متورعون والفوا كتبهم للهداية ايضا مع انهم يعملون بالظن والتمكن من الاستعلام
اذا كان اعتقاد الراوي وجوب القطع مع التمكن وعلى تقدير رجحان الاستعلام
جاز ان يكون له مشقة لا يكون لغيره تاخر التاليف الى حين حصوله ربما يكون
له مانع وجد للتيسا فالتي جاز ان يقطع بما لا يوجب القطع في الواقع كما مر وفي
الرابع ان هذا الاصول وتلك الرواية ان كانتا صحيحتين فلا احتياج الى الهتك
بغيرهما والا فيمكن ان يكونا محفوفتين بقراين تفيد مثل الظن الذي تفيد
الصحاح مع فرض حضورها عنده دونها ولهذا لم يرجع اليها والمانع اخر
وللمصنف ره لم يتعرض الكلام على هذه القرينة عند التصدي للجواب فكانه سهى
ولم يراجع والكلام على باقي القراين يستفاد مما ذكرناه وسيجيء في كلام المصنف ره
ايضا واما البحث الثاني فنقول لا شك في وجود الاحاديث المتعارضة القطعية
الصدور وعلى هذا الفرض نحتاج الى الترجيح وقد قلنا ان على بعض وجوه
نحتاج الى العلم بحال الرجال اللهم الا ان يقال ان الترجيح ليس لازما بل نحن مخيرون بين

الترجيح فالاخذ بايهما شئنا من باب التسليم كما سيجيء في باب التراجيح وعلى تقدير تسليم اللزوم نقول بالتخيير بين اقسام التراجيح المستفادة من الاخبار لا بالترتيب وعلى التقديرين فيمكن الاستغناء عند التعارض ايضا اذ شئنا رفع الاحتياج فيه الى ملاحظة السند واما فنقول لا ريب في تحقق الجزم والقطع في الاحكام بالنسبة الى المقلد وانما هو بالجهل المركب فليس كلما نجزم به يجب ان يكون مطابقا للواقع نعم ما يدل عليه البرهان ان الله وكلام نبيه الامام يعلم ما علمنا انها علة والمعلول بها او بالضرورة يكون مطابقا للواقع واما القرائن فافادتهما في الاكثر من قبيل الامور التي يحكم الحدس عند منصورها في الذهن بالاحكام ومثل هذا الحكم قد لا يكون مطابقا للواقع الا ترى انا كثيرا ما نحكم بشيء بتوسط قراين حكما قطعيا ثم يظهر لنا خلافه فاما حكمنا بها اولا ثم نقول ان ابداء هذا الاحتمال لا يضر بدعوى القطع مطلقا بل من طريق خاص لانا اذا فرضنا تحقق العلم العادي بصدور الخبر عن المعصوم فليس هو بادون من الظن الذي يحصل من ملاحظة السند وتعديل رجاله واحتمال ان يكون الراوي كذابا بعد الملاحظة لا يقدح لانا فرضنا القطع مع فرض الراوي كذلك نعم يضر من يدعي القطع ويستدل عليه بالتواتر قطعا بالصدور ولان منتهى ما تفيده القراين لنا القطع بان الراوي لا يرضى بروايته غير المقطوع به عنده فاما اذا جاز ان يكون قطعه غير مطابق للواقع فيحصل لنا ظن الصدور واما الرابع فنقول اذا لم يكن لنا بد من العمل بهذه الاخبار المظنون الصدور وفقدنا اخوجت قاعدة عدم الحرج هذا الاتباع عن اصالة عدم اتباع الظن فان فرض الظن الحاصل من القراين ارجح من الحاصل من ملاحظة السند في علم الرجال فالعمل بالراجح متعين وهذا هو الحق لانا نعلم اجمالا ان غاية ما يستفاد من هذا العلم هو شهادة عدلين بعدالة مجموع رجال السند والظن الحاصل من القراين ارجح مما يحصل من شهادتهما نعم لهذا العلم على التقدير تقوية لظننا اذا كان السند صحيحا واذا كان ضعيفا لا يضرنا

لعرض حصول

لعرض حصول الظن من القراين مع فرض كون الراوي كذابا ملعونا فهذا كله مع عدم المعارض للخبر واما مع وجوده فرض تحقق القراين لكل منهما فيعلم الاحتياج وعدمه مما قلناه في البحث الثاني قال الشيخ الطوسي ره اقول انا نقل بعض ما توكد من كلام الشيخ واعلم ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر فالمتواتر منها ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العلم به من غير توقع شيء يضاف اليه ولا امر يقوى به ولا يرجح على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي ص والائمة ع اقول غرض الشيخ من هذا التقسيم بيان ما يجوز الافتاء والعمل به من الاخبار وما لا يجوز واما بيان اي الاحاديث مضمونه مطابقا للواقع وايها لا يكون كذلك مع عدم الاحتياج فيهما الى تحقيق نظر فيه اذا تمهد هذا فنقول الحديث ان كان متواترا عن النبي ص فلا يمكن فيه التعارض ولا التضاد الا بطريق النسخ اذ حكم الله تع بالواقع لا اختلاف فيه ولا يجوز عليه ص التقية واما المتواتر عن الائمة ع فلاحتمال التقية يحتمل حديثهم التناقض والتضاد وعلى الاخير يمكن ان يكونا معا واردين مورد التقية ويكون حكم الله الواقع على خلافهما كما اذا كان مطابقين لمذهبين من مذاهب العامة والحق خلافهما فاذا علم الحق فذاك والا فلا بد من العمل باحدهما فيحتاج الى الترجيح من غير الوجه الذي يلاحظ في السند لعرض التواتر واما ان هذا الغرض اعني التناقض والتضاد بين المتواترين غير واقع لحديث اخر غير ما نحن فيه اذ الشيخ ما قال بعدم وقوع هذا الغرض بل نفى التضاد والتناقض راسا وليت شعري ما الفرق بين المتواتر والاحاد اذا علم صدور الاخيرة من المعصوم ع حتى لا يجوز التناقض وشبهه في الاول دون الثاني الا ترى انه ع حين سئل عن الحديثين المختلفين مع فرض صدورهما عنهم عالج التنافي اجزاء اما بالتوقف والعمل بايهما شاء واذا جاز التنافي والعلاج في القطعي الصدور فلا فرق بين المتواتر وغيره ثم

قال ره وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو كل خبر تقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به وهو لاحق بالقسم الاول اقول هذا على تقدير ان تكون القرينة موجبة لصحة مضمون الخبر واما اذا كانت موجبة للعلم بصدور الخبر عنه ع ولم توجب العلم بصحة مضمونه فان لم يعلم الحق في خلافه يجوز الافتاء والعمل به والا فلا كما اذا كان مضمونه مخالفا لما هو الفرض كالمسح على الرجلين هذا مع عدم خبر مثله يعارضه ومعه فيعالج بما يعالج به المتعارضان ثم قال ره والقراين اشياء كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه ومنها ان تكون مطابقة لظاهر القرآن اما لظاهره او عمومه او دليل خطابه او فحواه فكل هذه القراين توجب العلم وتخرج الخبر من خبر الاحاد وتدخله في باب المعلوم ومنها ان تكون مطابقة للسنة المقطوع بها اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما ومنها ان تكون مطابقة لما اجمع المسلمون عليه ومنها ان تكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه القراين تخرج الخبر من خبر الاحاد وتدخله في باب المعلوم وتوجب العمل به اقول ان دل العقل على حكم لا يجوز صدور الحكم الشرعي على خلافه كحرمة الظلم مثلا فلا احتياج للفقيه الى ان ينظر الى حال الحديث المطابق له ليعلم بالقراين صدوره عن المعصوم ع او عدم صدوره اذ ليس مضمونه على هذا الغرض محلا للاجتهاد وان دل على ما يجوز بعد ورود الشرع المخالفة له كما اذا دل على جواز الانتفاع بجلود الميتة مثلا فمطابقة مضمون الحديث له لا توجب العلم بالصدور ولا جواز العمل بمجرد المطابقة بل مطابقته للقسم الاول ايضا لا توجب اذ لا مانع من ان يفترى على النبي ص بانه قال لا تظلم احدا وكون المضمون حقا مع قطع النظر عن استنباط من الخبر لا احتياج لنا اليه الا التأييد ما علم من غيره ان احتيج اليه وكذا القول في مطابقة ظاهر القرآن وغيره اذ فرض غرض دنيوي للمفتري في افترائه بما يوافق القرآن لا ينافي عمومه او دليله مما اختلف في حجيته ليس بذلك البعيد ثم ظاهر القرآن في

غيره

غيره ان كان كافيا في الافتاء او العمل فما وجه الحاجة الى بيان حال الخبر والكلام في مطابقة السنة والاجماعين كالسابق حرفا بحرف ثم قال واما القسم الاخر فهو كل خبر لا يكون متواترا او يتعرى من واحد من هذه القراين فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان خبرا لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها العمل به اقول الخبر المتعري عن جميع هذه القراين لا يخلو من ان افتى بمضمونه كل من حفظ عنه الفتوى او افتى بخلافه او افتى به البعض سواء سكت عنه البعض الاخر او افتى بخلافه من غير استناد الى خبر اخر لان المفروض عدم وجود المعارض ثم هو اما ان يكون موجودا في جميع الاصول بسند لا يبلغ حد التواتر كما هو المفروض او يكون موجودا في بعضها بحيث يمكن ان يسمى مشهورا او لا كما وجد مثلا في اصل واصلين بسند او سندين فعلى الاول لا محيص عن الافتاء والعمل به ولا تظنن ان الافتاء للجميع بمضمونه جعله من القسم المحفوف لان الاجماع الذي جعله الشيخ ره قرينة هو الذي ليس على مضمون الخبر من حيث هو هذا الخبر بل اجمعوا على حكم ورد اتفق الخبر موافقا به والذي فرضناه اعم من الاجماع المصطلح مع فرض كون الاجماع او الشهرة مستندا الى هذا الخبر المفروض ثم ان هذا الخبر على هذا الفرض ليس من الذي اجمع على نقله فقط بل قد افتاء الجميع بمضمون ما وجد في اصل واحد لا غير لا مانع منه اللهم الا ان يراد بالاجماع في النقل ما يشمل الافتاء والثاني لا بد من طرحه والثالث ان بلغ المفتون بخلافه حدا علم لاجله دخول قول المعصوم ع في اقوالهم فيطرح لاجل مخالفته لفتواه ع ولا اعني بالحد الكثرة بل لو علم ان العلماء الثقات المتورعين من اصحاب الامام ع افتوا بخلافه فيطرح اذ العادة قاضية بمطابقة مذهب الامام ع لفتاويهم المتفقة وان لم تبلغ كما اذا لم يعلم فتوى القدماء

بل المتاخرون الذين قد يتركون الخبر لاجل مخالفته لقاعدة اصولية قطعية عندهم تركوه ولم يعلموا به فح لابد لنا من النظر في دليلهم وفي الخبر والترجيح يعلم بادني حكمنا اذا افتى بعض القدماء فتى لا يعلم من فتاويهم دخول اقوال المعصوم ع في اقوالهم سواء كان المفتي بخلاف الخبر من نقله وعمل بخلافه او ممن لم ينقله وسواء عمل المتاخرون بمضمونه او بخلافه ايضا او سكتوا عنه والغرض بانه جميع الاحتمالات ولا ادعي تحقق الجميع بحسب الواقع ثم قال الشيخ ره وان كان هناك ما يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في الطريقين وان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاديان من جميع القراين التي ذكرناها فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على بعض الوجوه وضرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الاخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا واذا كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما وحمل الاخر على بعض الوجوه من التاويل وكان لاحد التاويلين خبر يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او دليلا وكان الاخر عاديا من ذلك كان العمل به اولى من العمل بالذي لا يشهد له شي من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التاويلين خبر اخر وكان متحاذيا كان العامل مخيرا في العمل بايهما شاء واذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بعد طرح الاخر جملة لتضادهما وبعد التاويل بينهما كان العامل ايضا مخيرا بالعمل بايهما شاء من جهة التسليم ولا يكون العامل بهما على هذا الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الاخر مخطئا ولا متجاوزا عن الصواب اذ روي عنهم ع انهم قالوا اذا ورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الاخر مما ذكرناه كنتم مخيرين في العمل بهما ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة

اجماع على

اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الخبر الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جايزا سائغا وانت اذا فكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا يخرج من قسم من هذه الاقسام ووجدت ايضا ما عملنا عليه في هذا الكتاب وفي غيره في كتبنا والفتاوي في الحلال والحرام لا يخرج من واحد من هذه الاقسام انتهى كلامه ره اقول المتعارضان لا يخ اما ان يكون هناك اجماع على صحة احدهما وابطال الاخر او على صحتهما او على ابطالهما او على صحة احدهما من غير تعرض لصحة الاخر واما ان لا يكون فعلى الاول لا احتياج لنا الى ملاحظة ما سند الباطل او التعرض لتاويله وعلى الثاني لا شك في استحالة الاجماع على صحة المضمونين من غير تاويل لاحدهما اذ لا تضاد في حكم الله الواقعي بل ان كان اجماع فعلى صحة الصدور وح لا بد من التاويل اما فيهما او في احدهما كما لو امرنا بشي ونهانا عنه فنأول مثلا الامر على الجواز المطلق والنهي على الكراهة او امرنا في خبر ونهى البناس عن الترك في الاخر فنقول الامر محمول على الاستحباب مثلا فان فرضنا الاحتياج في التاويل الى خبر اخر فان شهد شاهد لاحد التاويلين او لهما فذاك والا فالتوقف في الافتاء والاحتياط في العمل ان امكن والا فالعمل باحدهما من باب التسليم والثالث كالاول وفي الرابع يتعين العمل بالصحيح والافتاء بقوله خذ بالمجمع عليه بين اصحابك ثم التاويل يجمع بينهما لئلا يضل احدهما فيظن بالمعصوم ع ما لا يليق به فمن باب التاويل واما من يريد الاجتهاد فهو غير محتاج في هذا الفرض الى ملاحظة متن مثل هذا الحديث وسنده واما الخامس فحكمه باطلا كما تقدم واما ما جهل حاله فان علم صحة مضمونه من موضع اخر فلا احتياج ايضا الى ملاحظة سنده والا فيحتاج حتى لا يدين الله بغير علم وكذا حكم الخبرين اللذين

لا اجماع اصلا في شانهما فانت بعدما احطت خبرا بما قلناه لا يخفى عليك مواقع النظر فانظر قوله واما الثالث اه اقول قد عرفت حال القراين التي ذكرها الشيخ والتي ذكرها الفاضل ره واما الشهرة فنعلم حالها ايضا من حال غيرها من القراين وليت شعري لم يجعل الشيخ الخبر المشهور اذا افاده الشهرة القطع من المحفوف بالقراين وجعله مقابلا له لكن انه يجب على من لا يقلد ان ينظر الى ما يؤوله الشيخ او يطرحه هل عمل به من عاصر الشيخ او تقدمه من الفضلاء المتتبعين الذين هم في مرتبة الشيخ علما او تتبعا او لا بل هل عمل به الشيخ نفسه في غير بيانه ولا فان اتفق في التاويل والطرح فنعم الوفاق والا فلا ينبغي الجمود على دعوى الشيخ الفساد والطرح مع هذا لا نظن بالشيخ الاخير قوله على العلماء اه اقول ينبغي ان يستثنى من هذا الاخبار والاخبار التي يطرحها الشيخ ره ويحكم بفسادها اذا كانت موجودة في تلك التي عينها لاصول قوله ولا يحصل الا بالنظر اه اقول الظ ان غرضه ان حصول العلم بحال اكثر الروايات لا يحصل الا بالنظر في علم الرجال والا فقد يكون اشتهار الرجل بحيث يعلم حاله من لا علم له اصلا فضلا عن علم الرجال فلا اظنك محتاجا في توثيق مثل المولى الفاضل الاردبيلي ره والشهيدين ره مثلا الى الملاحظة فلاحظ وتبصر المصنف ره الى ما قلناه ايضا قوله في غاية الندرة اه اقول الظ ان مراد العا بالراوي هو صاحب الاصل ح لا احتياج الى العلم بحال باقي السند اذا علم وجود الحديث في الاصل المنقول منه وقد كانت الاصول كلها او جلها موجودة عند الصدوق ره والعلم لعدم افتراء ارباب الاصول كلهم او بعضهم وبعدم افتراء الصدوق ره ليس بعزيز والغلط والسهوات كانا في الثانية ولكن بملاحظة حال الراوي وجلالة شانه قد يحصل العلم العادي بعدمها قوله لا يكون مشتركة اه اقول على تقدير عدم الاشتراك

لا يوجب القطع ايضا اذ المفروض عدم التواتر ونقل الاحاد بنفسه غير موجب للقطع قطعا وان بلغ الى حد الاستفاضة قوله اذ الظ ان الكليني ره اه اقول في عدم تمكن الكليني ومن مثله من الموجودين في زمان الغيبة الصغرى نقل الانهم الا ان يكون دابه الاكتفاء بالظن لا سيما اذا كان طريق تحصيل القطع عنده لا سهلا فتنا هلا لذلك قوله مع انه لا يحصل اه اقول قد عرفت ما في دعوى الحصر وكذا ما في قوله بعد هذا وايضا لا يكاد قوله وايضا هذا الاجماع اه اقول ان كان المراد بالاجماع المعنى المعروف عندنا اعني الكاشف عن قول المعصوم ع او فعله او تقريره فعلى تقدير تواتره تفيد القطع بحكم المقصود ع بالصحة وان كان المراد به الشهرة فتقسيمه الى الظني والقطعي ليس على ما ينبغي لان معقد هذا التقسيم انما هو الاول كما لا يخفى قوله ومنها وجوده اه اقول لعل منشاء الاختلاف تعلق الاجماع في قوله على تصديقهم وعلى تصحيح ما يصح عنهم وعلى العمل هو ان الاولين يجوز العمل بما اذا اسندوها الى المعصوم ع لمزيلة فضلهم واجتهادهم فالوسط يلزم قبول روايتهم وان كان المروي عنه وهو الواسطة بينهم وبين المعصوم ع مجهولا او ضعيفا والاخرين اجمع على العمل بروايتهم اذا كان المروي عنه هو المعصوم ع او كان ثقة ثم ان بعض ما ذكره الشيخ ره يفيد القطع كما لا يخفى قوله فان قلت اخبار العدل اه اقول الاية الشريفة تمنع من العمل بخبر الفاسق قبل التثبت والتبين ومن عمل بخبره لاخبار العدل بصحته فقد تثبت وليس الاخبار بالصحة بادون من تعديل العدل للراوي لو لم يكن فوقه ولا ادري ان التعارض بينهما ماذا لانه ليس هناك الا خبر الفاسق واخبار العدل بصحة خبره ولا تنافي بينهما وعلمت ان لاخبار العدل هو مقتضى التثبت فلا ينافيه منطوق الاية الكريمة قوله وايضا فالظ اه اقول قد اشتهر ان الصحيح عند القدماء ما صح انتسابه بالمعصوم ع اما للتواتر او للقراين او وجب ذلك

[illegible]

واما صحة الكتاب بمعنى القطع بثبته الحق لغة فليس اصطلاحا لهم فلا يجوز حمل حكم الصدوق ره بصحة احاديث كتابه وامارة ره الحديث لشذوذه ظنا بانه الصحيح بالمعنى المصطلح عندهم لان القطع بصدوره عنهم لا ينافي رده لتفرد واحد به بمعنى عدم العمل لمعارضته بما هو اقوى وروده للحديث المذكور في الكتب المعتبرة لاجل كونه منقطع السند او غير ذلك مما يدل على ملاحظة السند فاعلم ان الحق ان القراين انما تدل على سكون النفس واطمينانها في صدق تلك الاحاديث من المعصوم عم اعم من ان يكون اعتقادا جازما ثابتا مطابقا للواقع لا استناد فيه ولا ضعف ولا زيادة ولا نقصان ولا زوال او يكون اعتقادا يشتد ويضعف ويزيد وينقص ويبقى ويزول قال الشيخ المحدث البارع الشيخ شهاب الدين في رسالة الهداية الا وان اعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وهذا يسمى اليقين وعلوم الانبياء من هذا القبيل ويطلق ايضا على ما يسكن اليه النفس وتقتضي العادة بصدقه وهذا يسمى العلم العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القراين على صدقه ثم قال وليس له ضابط بل مداره على ما يحصل به التصديق والجزم ومراتبه متفاوتة فربما افاد اليقين عند قوم وما يقرب من الظن الغالب عند آخرين بحسب القراين والاحوال وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الغيبة واوجب عليهم العمل بها عند حصوله لهم كما يرشد اليه موضوع الشريعة وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة عم بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد بل وبخبر غير العدل اذا دلت القراين على صدقه ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي في العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاة ومن تتبع كلام العرب ومواقع لفظ العلم والمحاورات جزم بان اطلاق لفظ العلم على ما يحصل به الجزم عندهم حقيقة او انه كلي يصدق على افراده

بالتشكيك وان تخصيصه باليقين فقط اصطلاح حادث لاهل المنطق دون اهل اللغة لابتناء اللغة على الظواهر دون هذه التدقيقات وتحقق ان الظن لغة هو الاعتقاد الراجح الذي لا جزم معه اصلا قال والعلم بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون والمتكلمون في قواعدهم ثم قال بدلالة على ذلك تعريف السيد المرتضى ره في الذريعة للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس وهذا التعريف يشمل نوعي العلم اعني اليقيني والعادي فهذا هو العلم الشرعي فان شئت سميته ظنا فلا مشاحة في الاصطلاح بعد ان تعلم انه كاف في ثبوت الاحكام الشرعية ثم قال وكيف كان فالنزاع في هذه المسئلة لفظي لان الكل اجمعوا على انه يجب العمل باليقين ان امكن والا فيما يحصل به الاطمينان والجزم عادة ولكن هل يسمى هذا علما حقيقة بان يكون للعلم افراد متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما قرب من الظن المتاخم له او حقيقة واحدة لا تتفاوت وهي اليقين وما سواه ظن وذلك خارج عما نحن فيه والله اعلم انتهى كلامه الشريف مع ادنى اختصار وانما نقلناه بطوله لان هذا الفاضل من جهابذة الاخباريين وقد صرح بان مرادهم بالعلم حيث يقولون ان اخبارنا معلومة الصدور وان مدلولاتها معلومة لنا هو الذي لا يشترط فيه الثبات ولا المطابقة للواقع فان كان مراد الفاضل امين الملة والدين بالقطع ما ذكره فلا يرد عليه الابحاث التي اوردناها عليه عند التكلم على القراين اذ حصول مثل هذا العلم من القراين ورجحان ما يحصل منها على ما يحصل من علم الرجال علم عندي اذا عرفت هذه فيمكن ان يكون حكم الصدوق ره بصحة اسناده الاحاديث الى المعصومين عم بهذا المعنى فلا ينافي عند التعارض ان يصير احد المتعارضين عنده ارجح من الاخر بتوسط ما ذكره في الاصول وانقطاع سنده او عدالة راويه فيعمل بالارجح ويمكن ان يكون ملاحظته للسند تعبدا كما اشرنا اليه سابقا وان كان الخبران معلومين يقينا وقال ره

في فصل اخر فان قلت ان الشيخ الطوسي ره في التهذيب رد بعض احاديث الكافي ووصفها بالضعف والشذوذ وهو منافي للصحة قلت لا منافاة فان الشيخ عارضها باحاديث اقوى منها لا لتعدد رواتها اعدلها واكثر فضعفها بالنسبة الى المعارض الاقوى وشذوذها لانها تخالف فتاوى الاكثر وذلك لا ينافي في الصحة بمعنى ثبوتها بالمعصوم عم بل ينافي العمل بها لخروجها مخرج التقية او غير ذلك وسيما في كلام الشيخ ره انه لا يعمل بخبر العدل الامامي فضلا عن غيره الا مع عدم المعارض الاقوى الا ترى كثيرا ما يقول هذا الحديث ضعيف لانه شاذ او مخالف للاخبار الكثيرة او المتواترة وكثيرا ما يرد خبر العدل الامامي بخبر في غاية الضعف عند المتاخرين بقرينة دلت على رجحانه فان قلت ان الصدوق ره طعن في بعض اخبار الكافي حيث قال في باب الرجل يوصي الى رجلين بعد ان ذكر عنده توقيعا بخط العسكري عم وذكر رواية في الكافي وزعم انها تخالف التوقيع ثم قال لا افتي بهذا الحديث بل بما عندي من خط الحسن بن علي عم ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق عم قلت هذا ليس طعنا بل عمل بالمتيقن وعدول الى الاقوى فان رواية الكليني بوسايط لا تصلح لمعارضة خط الامام عم وان صحت وانما قوله لو صح الخبران جميعا فليس صريحا في تكذيب خبر الكليني فانه يجوز ان المراد بذلك انهما لو تساويا في الصحة ولا شك ان خط الامام عم اصح واولى بالاتباع وانما يتعين العمل بما رواه الثقة او شهد بصحته اذا لم يعارضه ما هو اقوى منه ولو سلم ان الصدوق ره طعن فيه فربما كان ذلك من باب الغفلة عما ذكره الكليني ره في اول كتابه لشدة تمسكه بالتوقيع الاشرف وحق له ذلك وقد عمل الصدوق باخبار انفرد بها الكليني وغيره وحيث لم يجد لها معارضا فيما الحديث الذي رواه في باب الوصي يمنع الوارث وقال ما وجدته الا في كتاب محمد بن يعقوب ويدل على عمله انه لم ينقل في ذلك الباب غيره ومنها حديث ذكره في كفارة من جامع في شهر رمضان وقال لم اجد ذلك في شيء من

الاصول وانما تفرد بروايته علي بن ابراهيم بن هاشم وهذا من اعظم الادلة على ان الصدوق كان يذهب على جواز العمل بل وجوبه بما صح النقة وانه ره وغيره من القدماء لم يطلقوا الفتوى بحديث الا انما قطعوا بصحته من طرق عديدة توجب اليقين وما ليس كذلك عملوا به من باب الاعتماد على الراوي الثقة ونبهوا على ذلك ومنها حديث رواه في عيون اخبار الرضا عن المسمعي ثم قال بعده كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيئ الراي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قراته عليه فلم ينكره ورواه لي انتهى ويدل هذا على انه كان يروي بقول ما قبل الثقة الضابط من الاخبار وانه وان كان برواية ضعيفة لانه بقوله لجزم الجزم مع علمه لا يكون الا لقرينة اوجبت له ذلك فكيف يتوهم منه الطعن في ما قبله ثقة الاسلام وحكم بصحته وعمل به الا ان يكون ذلك من غفلة والله اعلم اذا عرفت هذه فاعلم ان الحديث الذي رواه الكليني لا يخالف التوقيع الاشرف ولكن الصدوق لم يتامله كما ينبغي وقد نبه على ذلك العلامة في المختلف فليرجع فان قلت كيف تصدق الصدوق ره في كل ما رواه في كتابه وعمل به ومن جملة ما رواه اخبار سهو النبي صم واخبار تكذيب المشاهدة مدلولها من شهر رمضان لا ينقص عن ثلثين يوما قلت لم ينقل الصدوق وحده ذلك بل نقل اخبار سهو المعصوم عم الكليني والشيخ ايضا ولم ينقلوا الا ما صح عندهم وليس كل خبر صح يجب علينا اعتقاد مدلوله والعمل به لانه قد يكون ورد للتقية وما نحن فيه كذلك فان مسئلة تجويز السهو والخطاء عن الانبياء من اشهر مذاهب العامة وكان الخلفاء من بني امية وبني العباس يبالغون في ترجيح القول بها لتتم لهم ما يدعونه من الامامة الباطلة فخرجت هذه الاخبار مخرج التقية مع ان بعضها صريح في ذلك واما اخبار عدم نقص شهر رمضان فهي موافقة

لبعض مذاهب العامة وقد روى النجاشي في صحيح ما يوافقها فهي ايضا محمولة
على التقية وقد نقل الصدوق عن ذلك وعمل بها سهوا كما افتى هو وغيره
بمضمون احاديث كثيرة وردت للتقية اما لغفلة او لعدم الاطلاع على ما
يعارضها وانما نسبت اليه هذا القول لما لغير النبي ص ما لغيرها في امر هذه
الاخبار ولو سكت عنها كما سكت غيره وجعلها من المتشابهات التي يجب
ردها الى ائمة الهدى لكان اصلح قوله وايضا تعرض اه اقول كان اتصال
السند سماع الحديث من الشيخ والقراءة عليه اي امرا عظيما عندهم يشافهون
لاجل اليقين بصحة نسبة الكتاب الى مؤلفه الى المعصوم ع ولعلنا ننقل بعض
ما يدل على هذا المطلب انشاء الله تعالى وكفى بما قلناه فائدة لذكر المشيخة حتى لا يتوهم
ان احاديث كتابه كلها او جلها منقطع الاسناد وقوله مع ان ابن بابويه
قد ربما يتفق بما يتعلق بها الكلام قوله والجواب كلا ثم اه اقول الظ انه ان اراد
بالظن ما قلناه وهو الذي عبر البعض بالعلم العادي بل بالقطع ومراد السيد
وامثاله بالظنيات هي الحاصلة من الرأي والقياس وامثالهما لا الظن
المعتبر بحسب الشرع الذي دل القاطع على العمل به وقد مر في مبحث الاخبار ان
القاطع دل على وجوب عملنا بالكتب والاصول المعتمدة التي كانت في زمان
حضور الائمة ع فما علم انه منقول عنها ولو بشهادة المشايخ الثلثة نعمل بها
واما الاحاديث التي لم توجد قرينة على انتسابها ولا على صحة اسنادها الى
المعصوم ع فلا يعمل بها وانما ذكروها للتأييد ولكونها حاكية على الامور
المسنونة والمكروهة ولم يكن لها معارض اقوى منها قوله بل الحق اه اقول قد
سبق ما يتعلق بهذا الكلام عند الكلام على حجية خبر الواحد فتذكر قوله قد
وقع اه اقول ربما يذكر خصوص المتبع ربما يكون من التي اجمع على كونها اسنادا
مثل البيع الموبقات فلا يدل الشك الثالث على عدم الاحتياج الى علم الرجال
مطلقا قوله وايضا اعتبار اه اقول فيه ايضا انه قوله لا يثبت المدعي وهو عدم الاحتياج

اصلا مع ان المراجعة الى كتاب المتتبع تظهر هذا المدعي نادرا قوله وايضا
كثيرا ما اه اقول على هذا لا يثبت الاحتياج لنظهر حال الرجل وربما يعلم من حال القرائن
نادر الوقائع فعلى من ادعى لخصمه مطلق الجواب عن هذا الاشكال واما
تتبع العلم فما علمنا نادر تحقق بمقتضاه قوله لم يعلم الجواب عن جميع اه اقول
الحق ان جميع ما ذكر ليس شكا وان الفاضل ما ادعى عدم حصول الرجحان
في كل كلامه بل طالب بدليل اعتبار مثل هذا الظن ولو لم ليطالب فمجرد
نطالب ومقبولة عمر بن حنظلة وغيرها لا يدل على ازيد من اعتبار حال
الراوي واما على ان عدالته تثبت باي طريق او على العموم بحيث يشمل ما
ثبت بشهادة من لم يلق الرجل وانما ظن العدالة من السماع من غيره وهكذا
الى ان ينتهي الى من عاصر الراوي واجتهد وظن العدالة فحكم بها فلا
يدل عليه اصلا فمن يقول على مثل هذا الظن لا بد له من دليل والمعتمد
لم يأت به كان قلناه اقول اعلم انه لا شك في وجود الحديثين المتعارضين
في الاصول المعروضة على الائمة ع وان الظ ان الاحاديث الواردة
للترجيح كما يأتي في باب التعادل ليست مذكورة في كل واحد منها ولو ذكر
بعضها في بعضها فليس الحديث الدال على ان من وجوه الترجيح ملاحظة
حال الراوي مذكورا على اصل اشتمل على المتعارضين ثم ان تجويز العمل
بهذه الاصول ليس مشروطا بان لا يشتمل على المتعارضين ولا بان يكون
العامل بحيث يمكنه العلم بان ما عنده من اصل واحد او اصلين بل يعارض
ما فيه اصل اخر ولا نعلم هذه المقدمات مع ملاحظة ان اكثر وجوه الترجيح
المذكورة في الاحاديث مما لم يمكن العمل به لاكثر المكلفين بالعمل مثل موافقة
القرآن ومخالفة العامة والعلم بما هو المشهور بين علماء العامة ومثل التوقف
والارجاء وغيرها يظهر ان بناء تجويز المعصوم ع العمل بما اشتمل
على التعارض انما هو على انه اذا اخذ المكلف بايهما شاء من باب التسليم لان

هذه الوجه عام في الكل للكل ويظهر هذا الاستغناء عن علم الرجال نعم لو
فرض ان ملاحظة الراوي من وجوه الترجيح امر لا بد منه للعامل والمفتي
لا يجوز له الانتقال منه الى غيره من الوجوه الا بعد تساوي حال الراوي
لا يمكن الاستغناء ومن يدعي ذلك فعليه اقامة الحجة ونحن لا ندعي ان
علم الرجال لا يفيد توجيها اصلا بل ندعي انه لا يفيد توجيها معتبرا عند
الشارع كما قاله الفاضل ومع التنزل نقول ان فائدته من غيره فلان
احتياج اليه مثل الاحتياج الى عموم العربية فما كان ولا بد ان يكون من التكملات
لان الضروريات هذا وتفصيل القول ونتيجه ان الاصول والكتب
من اقسام ثلثة لانها اما ان تكون معروضة على الائمة ع فلم ينكروا اما
فيه بل يدعوا المؤلفين واثنوا عليهم واما ان تكون مشهورة بين الطائفة
بحيث يعلم قطعا ان الائمة ع كانوا عالمين بان شيعتهم يعملون بها ويعتبرون
ما فيها من الاحاديث المنسوبة فيها اليهم واما ان يكون نسبتها الى مؤلفيها
مشهورة متواترة وكان المؤلفون ممن يوثق بهم ويعتمد على روايتهم لا
بمعنى القطع بصدور جميع ما رووه عن المعصوم ع بل بمعنى حصول الظن
الاقوى ان التهذيب مثلا كتاب مشهور ومؤلفه فاضل ومعتمد العلماء
في الرجوع اليه فلا يوجب هذا الا رجحانا بالنسبة الى ما في غيره من الكتب
الغير المشهورة فعلى هذا نقول ان ملاحظة السند في القسمين الاولين
وتحصيل الظن به مما في كتب الرجال امر لا طائل تحته واما الاخير ففضل
المؤلف وعدالته بل وحكمه وشهادته بصحة احاديث كتابه يفيد الاذن بما
يفيده علم الرجال ومع ذلك فلا اولى والاحوط لنا ملاحظة السند عند
التعارض قوله تلك الثلث اه اقول قلت اذا علم المعصوم ع ان شيعته يعملون
باحاديثهم في كتاب حريز مثلا ولم ينكر بل قرر على هذا العمل فح لا فرق بين هذا
التقرير وبين ان يسمع العامل جميع ما في الكتاب منه ع شفاها في جواز العمل

للمفتي نفسه وافتائه للغير ان الواجب عليك ان تفعل كذا او تترك كذا
نعم لو اراد احد ان يخبر بحكم الله الواقعي فلا بد له من القطع بصدور
الحديث اذ لم يكن هناك احتمال للتقية وكان المخبر عارفا بما ينتفي دونه و
هذا امر لا يهمنا اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي دل على جواز العمل في
صورة عدم التعارض من كون الحديث مأخوذا من الاصل المعروض على
الامام ع وغيره هو بعينه دليل على جواز العمل مع التعارض اذا كان المتعارضان
موجودين في الاصول او الكتب المذكورة فما الذي فرق بين الصورتين
ووجود المتعارضين انما يدل على ان حكم الله الواقعي هو احدهما لا كلاهما
اذ لا تناقض في الواقع ولا يضرنا الجهل بالواقع اذا كان لنا مخلص للعمل
وهو تجويزهم ع العمل بما في الاصول مع عدم خلوها عن المتعارضين
واما بيانهم ع علاج التعارض بملاحظة حال الراوي فالظ على
قول المصنف ره انه ينفع عند الظن بجواز العمل لانه قال في صورة
تعارض القطعيين ان حكم المتعارضين الى اخرها قال وقد عرفت ان
حكم العمل لا يختلف في صورة القطع بالصدور وفي صورة القطع
لتجويزهم العمل وعمل العلماء لا يصير حجة ما لم يبلغ حد الاجماع قوله فاما
بعد التفتيش اه اقول هذا الكلام الى اخره يدل على ان بعض افراد
الرواة يعلم حاله من غير علم الرجال والاصحاب من هذه الجملة وان
البعض من مشايخ الاجازة لا يضر ضعفهم او جهالتهم فلا يبقى من الرواة
الا من لا يعلم خروجه من الاصل لما قاله اصل لا اصل له فتدبر قوله
العاشر ان يكون اه اقول الظ ان نسبة المقدمات المذكورة من الشرائط
والمكملات الى تلك الملكة ليست نسبة ايجابية بمعنى وجوب حصولها عند
تحصيل هذه المذكورات بل نسبتها اليه نسبة اعدادية فان كان لنفس ه
استعداد او ذا في دخفاء عن نوع لعتو لها فعند تحقق المقدمات يفيض

ايكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة بتلك يحاسن رد الجزئيات الى القواعد الكلية واقتناص الفروع من الاصول وليس هذا الشرط مذكورا في كلام جماعة من الاصوليين وتحقيق المقام ان الدليل اللفظي اذا كان ظاهرا او نصا في معناه ولم يكن له معارض ولا لازم غريب كلا ويحتاج في ... فلا يحتاج الحكم بمعناه ... الى هذا الشرط بل يكفي الشرائط ... مثلا في العلم بان الكر من الماء ... لا يحتاج ... من قوله ... اذا بلغ الماء ... الى ... لكتاب والخبر ... العلم بمعاني مفردات هذا الحديث من اللغة والعرف ... يحتاج الى الملكة المذكورة للترجيح متن

عليها تلك الملكة من مبدأها الفياض والا فلا وكان التجربة ليشهد ذلك وما اشبه هذا بمن صرف عمره في المنطق وبلغ منه الغاية وهو لا يقدر على ترتيب الاقيسة من عند نفسه الا بعضها بنصب لغوب وبمن علم الطب وهو عاجز عند العمل ثم ان الطبيعة المستقيمة ليس للاكتساب فيها مدخل الا بايجاب ولا بالاعداد بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء وهو لا ينفك عن الملكة ان اعتبرنا فيها الاقتدار على رد الجزئيات الى القواعد واقتناص الفروع الى الاصول والحكم بلزوم اللوازم الغير البينة وفردية الافراد كذلك بحسب الواقع واما من يرد الجزئي الى غير قاعدته ويقتنص الفرع من غير اصله ويحكم بلزوم ما ليس بلازم وبفردية ما ليس بفرد فهو ليس بذي الملكة كيف التوقف في الحكم الحكيم هذا والظاهر من كلام القوم في هذا المقام ان ما ذكروه من الشرائط وغيرها معدة لحصول ملكة استنباط جميع المسائل الفقهية سواء خرجت من القوة الى الفعل بان استنبط فقيه ام لم تخرج بعد وعلى هذا لا يبعد ان يتفق مثل هذا الفقيه الى واحد ثم واحد في عصر ثم عصر بل لا يكاد يوجد اثنان اذ هذه الملكة تكون على هذا التقدير امرا وجدانيا مقتضيا للاصابة في كل المسائل والصواب من طرفي النقيض لا يكون الا واحدا وانت لا ترى فقيهين متفقين في جميع ما استنبطاه ويكون العلم بوجوده اشكل الا من جانب اخبار المعصوم ع اذ ليس امرا محسوسا ينفع فيه شهادة العدلين ونحن نرى من يغلط في استنباط ما نصبا نفسه للافتاء من غير نكير كما انا كان قليل الكوة نادر السقط ومن اين يحصل لنا العلم بذي الملكة الا فلعله يعرف فتاوى هذا على فتاويه والظاهر ان الاستقامة بحسب الواقع غير معتبرة من حيث القطع بل المعتبر ظن تحقق الاستقامة في اغلب المسائل كما سيشير المصنف ره اليه وح بوجود مثل ذي الملكة كذلك ليس بعزيز ونحن نعلم بالظن بعد الرجوع الى مصنفات الفقهاء انهم كانوا ذوي ملكات كذلك والشبهة هناك شبهة

في حاشية

في مقابل الضروري ثم انه لا تفاوت بين المجتهدين المطلقين في نفس الملكة وان تفاوتا في سرعة الانتقال وبطئه واما الاستفراغ فقد يتفاوت فيها الحال بحسب الغلبة والاغلبية وقد مر وسيجيء انشاء الله نعم انه لا دليل على جواز استنباط المسائل من القواعد التي يحتاج الاستنباط منها الى الملكة قوله واما عند وجودها آه اقول ان كان مراده بالترجيح الترجيح من الطرق التي عينها وقررها الائمة ع فذلك غير محتاج الى الملكة اذ كل احد اذا نظر فرأى المعصوم ع تارة يقول بانها اخذ به من باب التسليم وسعكم ومرة يذكر وجوها اخرى يعلم ان هذا الاختلاف ليس الا للتخيير بين التخيير وبين وجوه المراجيح الاول للعاجز والثاني للقادر وكل احد يعرف من نفسه الحال واما القادر على تلك المراجيح فلا بد مدادنا الى العلم بمحكمات الكتاب والسنة وتتبع احوال الرواة واقوال الخاصة والعامة وتميز المشهور من الخبر والفتوى والعلم بطريق الاحتياط في العمل والتوقف وجميع ذلك يكفيه قليل من العلم والقوة قوله وكذا العلم باللوازم آه اقول قد قررت والناس قواعد يستنبط منها بعض المسائل من غير احتياج الى الملكة وهي امور معينة معلومة ولا تزال هذه لنا نيا اذ عنيناه احسن من التجربة فلنقط تلك الدقة وتجربة انفسنا نعم نحن نقول ان هناك قواعد وضعها الاصوليون ولما لم تكن كلمتهم منفعة ولم تلك القواعد مفيدة من شكوة الولاية تراهم يختلفون فيها وكل متمسك بمقدمات دقيقة يعارض فيها الوهم والعقل بل اكثرها اما من المغالطات او المقدمات المسلمة بينهم التي ما جعل الله لها من سلطان فالترجيح بين تلك الآراء واستنباط المسائل من تلك القواعد يحتاج الى تلك الملكة بل اخراج الحق من بينها اصعب الاشياء ولهذا نرى مثل العلامة ره مختلفا رائه في كتبه الاصولية ونرى وقوعا حيث يظهر له من الخطاء في الاصول ان ثبت التفصيل والاطلاق

على الشبهة التي من اجلها عمل الاصوليون شيئا بالقواعد المخترعة ما سمع لما يتلى عليك اعلم ان الائمة ع القوا الينا اصولا واضحة ولكن قد يكون الاندراج الاصغر تحت الاوسط خفيا لعارض من العوارض فوضع الاصوليون قاعدة يستنبط منها الاندراج واستدلوا عليها بدليل ادعوا ان مقدماته يقينية برهانية ثم اخترعوا كليات اخرى وملازمات وثبوت ملزومات وبطلان لوازم ادعوا انها ثابتة بمقدمات يقينية ايضا فتارة يكون الاندراج الاصغر تحت الاوسط واضحا بينا والخفي انما هو اثبات الكبرى وقد يكون كلاهما خفيا وقد تكون الملازمة واضحة ولكن ثبوت المقدم او بطلان التالي يحتاج الى الدليل وقد يكون الامر بالعكس وقد يكون الكل خفيا وقطعية ادلة ما خفي منها وان كانت محل النظر ولكن احتاج فهمها والاستنباط منها الى الملكة مما لا ريب فيه مثلا نقول ان قولهم ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر قاعدة ولكن في دخول الماء الممزوج بماء ورد عديم الاوصاف في موضع الحديث تامل فيقول الاصولي قد كنت علمت انه كان ماء قبل المزج والاصل بقاء ما كان مثال آخر نعلم ان غسل جزء من الرأس مقدمة لغسل الوجه فيضم اليه الاصوليون القاعدة اليقينية بزعمهم وهي ان كل مقدمة للواجب واجب فيحكمون بوجوبه مثال آخر لو كان هذا الشيء مفهوم الموافقة فهو حجة والملازمة واضحة وبين عنى الاصولي ايضا انه كذلك لانه علم كون شيء علة حكم من حديث وغيره فوراءها في هذه المواضع اقوى واشد وعليه نقس ولا يويب عاقل انا لو اجب العمل بمقتضى ما يحصل اليقين به اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع سواء كان هناك اذن صريح من الشارع في العمل ام لا لان الشارع لا حكم بخلاف الواقع ولكن في هذا اليقين وانه من اين حصل فانظر انت الى الادلة الاصولية حتى يظهر انها مقدمات جدلية ومغالطية

ام معدان

ام مقدمات برهانية ثم ان بعض المتاخرين لما راى الامر كما قلناه مال الى ان كلها او جلها ظنية ومع ذلك عمل بها ولعله زعم ان الاجماع واقع على جواز العمل بها وانت تعلم حال مثل هذا الاجماع فاتضح لك ان الشهرة للعمل بما في الاصول ليس الا زعم ان ادلتها برهانات قطعية واجب الاتباع فكن على بصيرة من امرك والمصنف ره سيقول بما هو الحق او بما هو قريب منه في نحو مبحث تقليد الميت فانتظر ثم اعلم ان القواعد الكلية الاصولية لما كانت قطعية عندهم فاذا كان اندراج الاصغر تحت الاوسط ضروريا او قطعيا بالبرهان تكون النتيجة قطعية كاستنباط وجوب غسل جزء من الرأس من القاعدة المعلومة ولما كانت اخبارنا المروية اكثرها اخبار آحاد غير محفوفة بالقرينة عندهم صار عندنا الاحاديث عندهم ظني المتن وظني السند فتكون النتيجة المستفادة من قواعد الاخبار ظنية لا محالة فقولنا هذا الماء طاهر المستنبط من قولهم ع كل طاهر ظني وهذا هو السر لطرحهم الخبر اذا كان مخالفا لما يستفاد من اصولهم فاحفظ وهذا الذي قلناه ان لم يصرحوا به فهو لازم عليهم فتامل وسيجيء تتمة هذا الكلام اذا عرفت هذه ظهر لك ان ما يقول المصنف ره بانه محتاج الى الملكة من المسائل فنحن نقول بها ايضا ما لازم علينا ان نبين لنا حجية تلك القواعد حتى نقول ايضا بلزوم تحصيل تلك الملكة ولم يتبين ولا يتبين بعد ولا شك قوله في ان العلم آه اقول قل لي اذا قال لك المخالف انه قد وقعت وقائع لا نص فيها والمسلمون كلهم محتاجون اليها ولا مدرك لها الا المصالح المرسلة وهي انه قد نزل شرذمة الكفار المحاربون باسارى من المسلمين ونعلم قطعا انا لو لم نرمهم لغلبوا اهل الاسلام وضاعت بيضتهم فهل نرميهم لان المصلحة تقتضيه وهي ان حفظ الاسلام واهله مقصود الشارع ام نتركهم حتى تقتل الكل ثم تقتل هؤلاء ايضا فما هو جوابك وهو جوابنا والحل ان المسئلة لا يخلو اما ان تكون منصوصة او لا وحكم الاولى ظاهر وكذا الثانية لان الائمة ع اظهروه فيرجع اليه فخالف

المسئلة الاولى انه لم يكن دخول الماء في الحديث ظاهرا نتوقف في الافتاء و
حاطا في العمل ونقول لم يرد عنا استعمال مثل هذا الماء نهى ولا نعلم نجاسته
فهو طاهر وعلى ما ذكرنا فقس جميع ما ذكره المصنف ره وما سيذكره وغير الكلام
قل ودل قوله فلان الملكة المذكورة آه اقول قد عرفت ان تلك الملكة امر
واحد تنقص وتزيد وتشتد وتضعف فكل انسان انما واجد نفسه عند حصولها
له وعدمه وافتان ان ما هو للمتجزي والغير يعلم بوجودها من اثارها وهي
الاستنباط واختلاف الفقهاء في سرعة الاستنباط وبطئها في اصابة الحق
وعدمها لا فعل لها في الملكة وقد عرفت ان المجتهدين المطلقين لا اختلاف بينهما زيادة
ونقصانا وشدة وضعفا وانما الاختلاف بينهما في السرعة والبطئ فلا استقامة
وعدمها قوله ان هذه الملكة آه اقول قد عرفت ان حصول العلم لعلوم التي
بمعنى تضيقان تلك الملكة على المادة القابلة فيجب عليها تحصيلها بتحصيل المقدمات التي لها
مدخل فيها نعم بعض المواد بحسب الفطرة والاستعداد ولهذا الفيض كما اشرنا اليه
انفا فالمكلف اما ان يعلم انه ممن لا استعداد له بحسب الفطرة واما ان يعلم استعداده
واما ان يكون مجهول الحال والتكليف لم يتعلق بالاول وانما تعلق بالاخيرين ظاهرا
ثم بعد الاكتساب كل من حصلت له يعلم انه في الواقع مكلف ومن لم يحصل له
يكشف ذلك عن عدم تعلق التكليف به واقعا ولكن لو تركوا جميعا التحصيل لم
الحكم لعصيانهم قوله يبقى قائلا آه اقول لم يقل احد بوجوب تحصيل الملكة على
كل المكلفين لا عينا ولا كفاية لان القائلين بالوجوب العيني يقولون بوجوب
احد الامرين احدهما تحصيل قوة يقتدر بها على معرفة مواقع اجماع العلماء ومعرفة
ظواهر النصوص ومعرفة ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة فيعملون
بقدر النفس وثانيهما الملكة المذكورة ويوجبون كل واحد على من هو اهل له و
اما القائلون بالكفاية فيقولون بوجوب تحصيلها على قسمين من المكلف
كما قلناه قوله لانا نقول آه اقول من قال بوجوب تحصيلها يقول انا علمهم الشرع

ادراوهم

انه اوجب عليهم تحصيلها بتحصيل ما يتوقف عليه وبعد تحصيله يجد من نفسه
من حصلت له انه صاحب ملكة فيجب عليه الاستنباط ويعلم غيره من استنباط
انه ذو ملكة وان لم يكن ذلك الغير ذا ملكة فانا نعلم من معالجات جالينوس
انه ذو ملكة في الطب وان لم نكن طبيبا ومن لم يحصل له فلقلد كما تقلد
زمان التحصيل وما قلناه توضيح وتتميم لما يقولها المصنف ره قوله بل اعتبرنا
آه اقول قد عرفت ان المتجزي ايضا ذو ملكة غير كاملة ولعل المصنف فرض الكلام
والنزاع في المطلق قوله انما هو لاجل آه اقول قد عرفت ان اللازم او الجزئي
قد يكون بينا والملازمة والقاعدة او غيرهما خفية فيحتاج فهمها والاستنباط
منها الى الملكة قوله فان ادا المعترض آه اقول المعترض وان لم يدع الاستغناء
ولكنه لازم لدليله والمصنف غافل عن ثبات الاحتياج وقد عرفت حال الاحتياج
بجمع خلق كثير نعم اذا كان فيهم من يعرف المجتهد عن غيره ولم يكن له مانع من الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر قوله ويعرض توجيها آه اقول قد قلنا انه يعرف
من نفسه انه ذو ملكة وغيره يعرفه وان لم يكن ذا ملكة بل يكفيه ذلك من ممارسة
كتب الفقه وفهمها اقول قال الفاضل المحقق المدقق رضي الدين والدنيا في
كتابه لسان الخواص بعدما ذكر جملة من تعريفات الخاصة والعامة والمراد من
ذكر هذه الحدود تبيين ان المعتبر في اصل الشاذ لغة لا فصله هو الظن حتى ان
من لم ياخذ لفظ الظن في تعريفه اخذ ما يجري مجراه من الاستنباط او الترجيح
او نحوهما اقول فعل هذا الابدان يقولوا بانه لا نتائف في الفقه قياس الا وهو
مشتمل على ظني مثلا قولنا جزء من الرأس مقدمة للواجب وان كان
قطعيا باعتبار انه مقدمة لغسل الوجه ولكن وجوب غسل الوجه ظني وهذا
كما ترى او يقولوا بخروج كلما كان من غير هذا القبيل عن الفقه اصطلاحا
ولا منافاة فيها ولكنا نراهم يعدون امثال هذه من المسائل ويتكلمون فيها
وعلى هذا وعلى هذا التقدير اي كون جميع المسائل الاجتهادية لم يكن ان يكون

توجيه ما يستنبط من القواعد على ما يفهم من الاخبار لكون الظن بالاول لا يدخ وهذا
ما وعدناك انفا قوله راجع الى نزاع آه اقول يمكن ان يكون ان ذلك الى ان ما
سماه قطعا ليس الا ما سموه ظنا بناء على ان الظن ما يقابل اليقين وقد ذكرنا عن
رسالته هداية الابرار ما يؤيد ذلك فتذكر قوله وثانيا آه اقول قد حقق القائل
الفاضل المحقق في الكتاب المذكور ما يقوله الاخباريون والمجتهدون مما ذكرتم
بطوله لما فيه من الفوائد الكثيرة والتحقيقات الانيقة وان كان بعض ما ذكره محل نظر
ورأي الفاضل صاحب الفوائد قال ره بعدما ذكر ان اتباع الظن مذموم فان قلت
لعل الظن المنهي عن اتباعه لا يشمل هذا الراجح المعتبر في الاجتهاد لاطلاق الظن
على المرجوح وعلى ما حصل من غير امارة كالاعتقاد المبتدا وكذا العلم المأمور به
بطلبه لا يختص بالجزم بل يشمل الظن الراجح خصوصا المتاخم للجزم ولا سيما الحاصل
من تتبع المدارك المعلومة الحجية ح يمكن ان يرجع الخلاف في هذا المقام حقيقة
الى ضبط الخاصة مع العامة من اتباع الظنون الحاصلة من امثال القياس
والاستحسان والمصالح المرسلة فيتحد طريقا اهل الاجتهاد من الخاصة مع طريق
امثالهم من اهل العلم قلنا هذا التوجيه ظاهر الفساد فان من تتبع الحقائق اللغوية
والشرعية المضبوطة عند محققي علماء العربية والاصول وتامل في وجوه المحاورات
والمخاطبات العلمية ثم انصف من نفسه علم ان العقلاء العلماء لا يمكن
ان يتناجوا من قديم الايام فيما كان نزاعهم فيه لفظيا لا طائل تحته فان قلت
جواز اتباع الظن والاجتهاد في بعض المواقع من ضروريات الدين كما في جهة
القبلة وقيم المتلفات واروش الجنايات قلنا ان اهل العلم يفرقون بين نفس
الحكم ومحله ويقولون ان الاجتهاد في محال الاحكام مرخص فيه اتفاقا وانما الممنوع
منه المتنازع بيننا وبين اهل الاجتهاد وهو الاجتهاد في نفس الاحكام واصل
مسائلها وايضا حصول الظن في تلك المحال مناط لحصول العلم بجواز العمل
بمقتضاه بلا خلاف فيقع العمل على طبق العلم ايضا وان توسط الظن وما توهم

من اجزاء نظر ذلك في الظن الحاصل بالاجتهاد واشتهر ان ظنية الطريق
لا تنافي علمية الحكم وبنى العلامة الحلي ره في تعريف الفقه من المعلوم مع
كون مسائله اجتهادية مبنى على دعوى ان المظنون بعد بذل المجتهد في
الطلب معلوم جواز العمل به باشال الدلائل التي عرفت حالها فتدبر
فان قلت كيف تتصور امكان حصول العلم بالاحكام والاستغناء عن
الظن خصوصا في زمن الغيبة الكبرى وسد طريق مشاهدة المعصوم ع
والسماع منه واختصار مدارك الاحكام في هذه الازمان في امور نعلم
انها لا يحصل لنا منها بالنسبة الى اكثر الاحكام الا الظن وان بذلنا
جهدنا في التتبع والنظر والتامل تمام العمر قلنا امكان حصول العلم بالاحكام
في هذه الازمان من هذه المدارك كما هو عقيدة اهل العلم مبني على
تمهيد مقدمة هي ان العلم بالواقعية منها ما ليس من ضروريات الدين و
لا جاريا مجراها مما لا مطمح فيه بل المطلوب تحصيل علم يقع العمل فيما التكاليف
على طبقه وان كان حكم الله في الواقع على خلافه مثلا لو فرض ان معصوما
شافهنا بالامر بغسل الرجلين في الوضوء لمصلحة التقية ونحوها وعلمنا به
لكنا عاملين بالعلم بلا شك وان كنا نعرف ان الحكم الواقع في تلك المسئلة
المسح فاذا كان عملنا بهذا الذي وصل الينا وجوب الاخذ به ويعبر عنه
الاستاد دام ظله في حواشي العدة بالحكم الوصلي على طبق العلم مع علمنا
بالحكم الواقعي وخلافه له فعلنا في صورة جهلنا بالواقع مع احتمال مطابقة
الواقع له يكون على طبق العلم ايضا بطريق اولى فان قيل على هذا كلما
تعارض العلمان القطعيان لزم ان يتعين العمل بالواضح وهو مشكل لكاد
يكون محالا بل يكون العكس ارجح للاصالة والاحتياط فنقول لعبرة هذا
التقيين العلم بان بعض الاحكام الواقعية في حق بعض المكلفين يمكن ان
يتغير ببعض الاوقات لبعض المصالح ومعرفة تلك الخصوصيات لا يتسر لنا

الا بقول امناء المعصومين ع عن الخطاء والكذب اللذين امرنا باتباعهم مطلقا فعند صدور امر في حقنا على خلاف ما نعرفه من الحكم علمنا انه في حقنا تعين في ذلك الوقت فلا عبرة بعلمنا بانه كان في حقنا حكم في غير ذلك الوقت فالواقع فيتعين الاجتناب عنه والاخذ بهذا الواقع فان قيل اذا كان كذلك يلزم ان يتغير الحكم بالخبر الجامع لشرط العمل المستلزم للعلم بالحكم الواقع ظم القرآن المخالف له المعلوم به الحكم الواقع مع ان رئيس الطايفة ره صرح في عدة الاصول بعدم صلاحيته لتخصيص عموم ظم القرآن فضلا عن تركه به فنقول وجوب العمل بظم القرآن وان كان من حق الدين ولكنه لا يستلزم العلم بالحكم الواقع بل الواقعي انما يعلم من نفس الشارع عن احتمال خلاف المعلوم بقاء حكمه ولعل العلم منصوص كذلك في الاحكام يكون مختصا باهله دون الرعية وايضا العمل بالخبر الجامع للشروط وان كان امرا ثابتا واجبا لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يكن له معارض اقوى مع انه يمكن ان يقع عدم العلم بهذا المعارض من عدة الشروط بل يرجع كلها اليه عند التحقيق فاشتمل على خلافه فلم يتحقق على هذا الفرض معارضة بين الواقع والواقع وقد كان الكلام فيها اذا تمهدت هذه المقدمة واتضح الفرق بين الواقع والواقع وتبين ان العلم المعتبر لاجله المناط للعمل هو العلم بالحكم الواصلي سواء كان مطابقا للواقعي ام لا فاعلم انهم مطبقون على ان المكلفين بعد النبي صلى الله عليه وآله مامورون باتباع الكتاب واتباع عترته ع لتواتر وصيته صلى الله عليه وآله بهما بعنوان انه اخلفهما فيهم لئلا يضل من تمسك بهما تواترا معنويا حتى انه لا ينكره احد من المخالفين ايضا وان كان بين رواياتها اختلاف لفظي غير مؤثر في المعنى فلهذا يكون عمدة ادلتهم في تحصيل العلم بطريق العمل بعد كتاب الله الى الاخبار المروية عن اهل بيته ع ويدلهم بهذا الاعتبار الاخبار فاتفقوا على ان ظم القرآن المعلوم الظهور الغير المخالف لما يدل عليه العقل واذا لم يكن له معارض تعين العمل به بدون اعتبار والظن بان ما هو مدلوله ظاهرا

الظم هو

الظم هو الحكم الواقعي او غيره واذا وجد له معارض فان كان من غير القرآن والاخبار المعمول عليها فلا يلتفت اليه اصلا واما ان كان من القرآن ايضا ولم يمكن الجمع بوجه ولم يعرف التقدم والتاخر في النزول فيجب التوقف فيه والرجوع الى ظم الاخبار المأثورة المتناولة كما اذا لم يوجد الحكم في الظم القرآن اصلا واما ان كان من الاخبار المذكورة فان كان خبرا غيرها بل التاويل معلوما لصدوره عن المعصوم بالتواتر ونحوه او في ما حكمه كاجماع الطائفة المحقة الدال على وجود مثل هذا الخبر فيخصص او يؤول والوجه في الجميع ظ وان كان من احاد الاخبار فان كان جامعا لشروط وجوب العمل به لولا هذا الظم فلا يعتبر لمعارضته كما يأتي ثم قال ره وانما بالنسبة الى اثار اهل البيت المقرونين بالقرآن في وصية النبي صلى الله عليه وآله الموافقة لارشاد محكمات الكتاب فسلكهم ان يعملوا بمضمون ظم اخبار متداولة بين خواص الطائفة المحقة من شيعتهم مضبوطة في اصولهم مثبتة في مصنفاتهم معمول بها بينهم من عصر ظهور ائمتهم ع لحصول العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع والقرائن والامارات الى دلايل حجيتها الى اخر الزمان بان المكلفين في زمن الغيبة مهديون بهذه الانوار ويجوز لهم الاخذ بظواهرها بل يتعين فيما لم يكن على خلافه دليل قطعي او معارض من القرآن ثم قال ره فان قلت سلمنا ان عمل القدماء من الاخبار مبني على طريق العلم لهم بجواز الاخذ بظواهرها وصل اليهم من مشايخهم من هذه الاحاد فيجوز ان يكون حصول هذا العلم مختصا بهم لقرب زمانهم من زمان ظهور ائمتهم ع والمراد انه كيف يحصل هذا العلم لنا في هذه الازمان فاجاب بالادلة المفيدة للقطع بجواز العمل باخبار الاحاد المروية في كتب الحديث والمشهورة ثم قال فهذه العلوم الحاصلة لنا بالتتبع مع ما انضم اليها بالضرورة الدينية

من عدم جواز رد قول مؤمن في خبر لم يظهر لنا دليل على كذبه يستلزم القطع الذي لا يمكن القدح بالشبهات فيه بانه اذا وصل الينا من ثقة في الدين محتاط عن القول بغير علم معدود من رواة احاديثهم ع شيء من تلك العلوم يجوز لنا الاخذ به وان كان خاليا عن ذكر السند بل وعن ذكر المعصوم ع ايضا خاصا او عاما فلو ذكر لنا مع ذلك شيئا منها ايضا فهو الفضل فكيف اذا وصل الينا بهذه العلوم من المشايخ العظام المجتمعة كلمة العلماء المتبقين لاحوالهم على فضلهم وديانتهم وورعهم كمشايخنا المصنفين للاصول الاربعة المشهورة كالشيخ الاجل المفيد والسيد المرتضى ره والسيد رضي الدين الجامع لنهج البلاغة وامثالهم رضوان الله عليهم فثبت بذلك معرفتنا بجواز العمل في كتبهم ومصنفاتهم المعلوم استنادها اليهم بالتواتر ونحوه ثم كيف اذا كان الكتاب من مشاهير تلك المشايخ واقدمهم زمانا واورعهم في الدين وافقههم واتقنهم في مراتب العرفان واليقين باتفاق جميع الطائفة بل بالاجماع العامة والخاصة كالشيخ الجليل ثقة الاسلام وعين خواص الانام ابي جعفر محمد بن يعقوب الرازي الكليني ره فانه اعترف بفضله الموافق والمخالف والمنصف والمعاند حتى ان زيارة قبره في باب الجسر ببغداد من المخالفين المعاندين ايضا والاستمداد بتركته والمفزع عند شكته والتعبير عنه الشيخ المشايخ مستمرة الى الان يكفي لنا كتابه الكافي الذي نقل عن اذكياء الفضلاء انه لم يصنف في الاسلام كتاب يوازيه او يدانيه فان امتيازه بالجودة والمتانة والاحكام والاتقان من ساير القدماء ونحو عند اللبيب الفطن كامتياز الشمس من ساير النجوم حتى انه مع ظهور جلالة شانه عن ان تكاثر اطراءه منا لغيره خصوصا فيما يؤل الى تحسين نفسه وصفه في خطبته بانه كتاب يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل بالاثار الصحيحة عن

الصادقين

الصادقين ع والسنن القائمة التي عليها مدار العمل وبها يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله ثم انه لا يخفى ان من تامل في هذا الكلام وفي ساير خطبه وانصف من نفسه ورفض ما لا يناسب لطالب الحق عن طبعه علم منه بلا عروض شك واختلاج ريب ان ما جمعه فيه انما هو بقصد الارشاد وايجاب التدين به في زمن الغيبة الكبرى مع احتمال كونه ماموراً به من الناحية المقدسة احتمالا قريبا جدا فانه من المعلوم المشهور انه كان صنفه ببغداد في مدة عشرين سنة في زمان الغيبة الصغرى وعدم انقطاع السفراء فانه اعلى الله شانه مات في سنة ثمان او تسع وعشرين وثلثمائة سنة وفات ابي الحسن علي بن محمد السمري ره اخر الثقات الامناء وخاتم المنصوص عليهم من السفراء بين الصاحب ع وخواص شيعته وهي سنة تناثر النجوم باعتبار وتناثر الاكابر والاعيان فانه في تلك السنة ايضا علي بن الحسين بن موسى القمي والد الصدوق ره صاحب التوقيع من الناحية المقدسة ووقوع ما دل عليه ايضا من انقضاض الكواكب الكبار بحسب المشهور من احكام المنجمين والمسطور من جملة الملاحم المأثورة وبالجملة كان ره في جميع مدة عمره معاصرا للسفراء ره واقعا في زمان الغيبة الصغرى ان لم يكن عمره زايدا على اربع وسبعين ولا يمكن ان يكون ممن ادرك زمان الظهور ولقاء الصاحب بل ايام العسكريين ع فبعيد كل البعيد ان لا يعاشر السفراء ولا يخالطهم مع هذه المجاورة ومع كونه في هذه المرتبة في الفضل والورع والاهتمام في الامور الدينية بل وان لا يعرض بتوسطهم حاله وشغله على الناحية المقدسة ولا يحصل الاذن منها في هذا المطلب الجليل فانه ليس امرا سهلا بل هو من عمدة اسباب انتظام امر الشيعة في طريقتهم وازالة حيرتهم في ضرتهم في تجديد المهمات ما كان شاذا لا نرى من الاصول الاربعمائة المشهورة وغيرها من

الكتب المعول عليها بين اصحابهم ذكر بن الاثير من المخالفين في جامع الاصول
في وصغر قدس سره انه مجدد مذهبها هل بيت عم في رأس المائة الثالثة بعد
ما ذكر ان علي بن موسى الرضا ع هو المجدد ولهذا المذهب رأس المائة الثانية
وذلك لما رووا عن النبي ع من وجوب ثبوت مجدد الدين في رأس كل مائة
فتدبر وعلم ايضا مما صرح ره في هذا الكلام بان كل ما ذكر في كتابه هذا هو من الآثار
الصحيحة عن الصادقين التي بالعمل بها يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه
وعدم الاحتياج فيه الى الفحص والتفتيش عن احوال رجال الاسناد وانه فصل
مذكور على سبيل التبرك بذكر المشايخ او لدفع طعن المخالفين ان كتبا حادثة
غير ضعيفة كما قيل وانه غير موقوف على تحقيقه صحة الاحاديث المسطورة فيه فتأمل
قال ره فان قلت فكيف الحال في صورة تعارض الروايات قلنا قد مرت الاشارة
الى ان طريق الترجيح ايضا بينها في هذه مستفاد منها ايضا بدون احتياج الى الخارج كما
يلوح من لفظ ما يكتفي به المتعلم من خطبة الكافي وان الاحوط والاوسع الاخذ بكل
ما شاء المكلف منها من باب التسليم لا من باب اتباع الظن ولا من باب الاستحسان
بميل النفس والهوى ولا من باب كون الاخذ باحدهما اسهل وامثال ذلك
فان قلت هذا كله انما يجري في عمل من يمكنه الرجوع الى تلك الاصول و
الاستفادة منها فكيف حال من لا يمكنه ذلك كالعامي قلنا يعلم كل عامي
وصل اليه وجوب طلب العلم في مسائل المحتاج اليها فكل من لم يصل اليه ذلك
فيكون معذورا وان مطلوبه هذا انما يحصل له من استفادته من العلماء
الموثوق بهم فيعلم وجوبا ليهم فيما يحتاج اليه لعمل نفسه او لطريق سلوكه مع
غيره كما في صورة التنازع ومعلوم له ايضا انه لا يحصل معرفة العالم عن
غيره وكذا الموثوق به عن غيره الا بنحو من التفتيش والتتبع فبعد تحصيل
تلك المعرفة اذا رجع الى عالم في نقل انه يلزم عليه الاخذ فيترتب عمله على
العلم ايضا واما سبيل العالم الحي بالنسبة اليه فيلزم ان يكون على نحو ما

علم من

علم من الاخبار والآثار وفليلقي اليه الرواية بلفظها او لفظ معناها بعنوان الاخبار
والاعلام دون الاخبار والالزام لئلا يجر الى الافتاء والقضاء المعلوم انهما
لا يجوزان الا للعالم بالاحكام الواقعية انتهى كلامه رفع مقامه **قوله** مثلا ربما آه **اقول** ان هذا الفاضل المتوفى ره يقول ان بعض الفقهاء يعتمد في
الافتاء والعمل ما ليس دليلا في الواقع ولا عند الشارع وكانه يقول منكرا من
القول وزورا والتتبع هو الكاشف بجلية الحق واما المثال الذي ذكره
نفيه ان النصوص دلت على وجوب قراءة سورة كاملة ولا ريب لاحد في ان
الناسي او الغافل وبعض الحيوانات العجم لو فرض تكلمه اذا قرأ سورة
الاخلاص مثلا مع البسملة يقال في العرف انه قرأ هذه السورة مع عدم القصد
لهؤلاء لا الى السورة مطلقا ولا الى هذه السورة بعينها فضلا عن البسملة
وليس لاحد ان يدعي ان السورة الكاملة موضوعة بحسب الشرع لسورة
قصد اللافظ في بسملتها كونها جزء منها اذ لا دليل على ذلك ولو كان
هناك دليل لا يكون الحكم خفيا غير ظاهر كما هو المفروض والحق ان السورة عبارة
عن كلمات مخصوصة باسلوب مخصوص ويخرج انضمام البعض منها الى البعض الآخر
الكلام المشترك والكلمة المشتركة المواقعين فيها عن الاشتراك ويصيرهما
مخصوصين وليس للقصد مدخل في التخصيص في اكثر الايات والكلمات
المشتركة ولو سلم ان له مدخلا فيه ولو بالعلية التامة فلا مانع من قيام غيره
مقامه في هذه العلية وهو الانضمام الذي قلنا به فما الذي دل على من لم يقصد
لا يكون ممتثلا بل تكون صلوته باطلة هذا حال المثال وامثاله كثيرة عند التتبع
قوله تثبت جلها آه **اقول** هذا هو محل النزاع اذ القواعد الاصولية التي
هي اساس الاحكام الفرعية تثبت بمقدمات ليس لها في القرآن والحديث
عين ولا اثر وتراهم يدعون في الاصول القطع وعند الاستدلال يتمسكون
بما هو اوهن من بيت العنكبوت والحق استنباط فرع شرعي من اصل معول

عليه عندنا ثم بطريق ضروري ونظري لا يتطرق اليه الغلط اذا جاز الشارع
سلوكه مما لا ينبغي النزاع فيه لواحد من الطلبة فضلا عن المحصلين المحققين
قوله آه سمي هذا الاستنباط اجتهادا دام لا انما النزاع في التعويل والاجازة
المذكورين فعلى هذا ينبغي النظر في مواضع الاستدلال حتى يظهر جلية الحال
فانظر ولا تتبع الهوى **قوله** مع انه يمكن الاستدلال آه **اقول** ان كان نظره
الى ان في صورة المنع من اتباع هذا الظن يبقى اكثر الوقائع الوقايع معطلة
عن الحكم كما انه لو لم يحكم بخبر الواحد ما يكون الامر كذلك فالحنفي القائل بالرأي
والاستحسان يقول مثل ذلك والجواب وان كان الى عمل اصحاب الائمة عم
فنحن من ورائه المنع وان كان الى ورود رخصة من الشارع فعليه البيان **قوله**
فان هذين الحديثين آه **اقول** قد عرفت ما يدل عليه الحديثان وحال الاصول
والفروع فتذكر **قوله** بل لا يخفى آه **اقول** نعم لا لولا الاطلاق اد له النهي عن
اتباع الظن ولكنها كثيرة متعددة والتخصيص يحتاج الى الدليل **قوله** وهو غلط
آه **اقول** هذا الفاضل اجل من ان يظن به ذلك **قوله** مستندا آه **اقول** لعل غرضه
انكار اساس اجتهاده وانما جعل هذه الاغاليط كاشفة عن فساد الاصل **قوله** و
جوابه آه **اقول** قد عرفت مرادا جوابه بهذا الجواب **قوله** من غير الفحص آه **اقول**
انه الذي اوجب علينا الفحص ولو اتفق العثور على المعارض فقد عرفت ان
وجوه التراجيح المذكورة في الاحاديث غير محتاجة الى الملكة **قوله** قلت آه
اقول لا يخفى انه لا ينبغي النزاع في اجراء حكم الكلي على افراده وفي ثبوت
اللازم عند ثبوت الملزوم وانتفاء الملزوم عند انتفائه بعد القطع بالفردية
او اللزوم والقطع بحكم الكلي وثبوت الملزوم او انتفاء اللازم الا بدليل
يخرج لهذا الفرد او قاطع اللزوم هذا اللازم انما النزاع في الافراد
واللوازم الظنية ولا نعلم ان احدا من هؤلاء الفضلاء من اصحاب
المعصوم عمل بالظن الا بتجويزه ع وبعد ثبوته عندنا يرتفع النزاع والجز

الكلا بان

الكلا بان الاحلى جواز التفريع على القواعد الماخوذة منهم ع لبرهان
لا يشعر به مقدمة ظنية لا قاطع للعمل بها وهذا مما لا نزاع فيه واستدلال الائمة
لبس رخصة لنا اذ ربما كان مجادلة بالتي هي احسن مع غير شيعتهم او دفعا
لاستبعاد الشيعة واستيناسا لهم او تعليما لان يحتجوا على من يخاصمهم و
لا يقبل قولنا امامهم **قوله** غاية ما يلزم آه **اقول** الذي يلزم من كلامهم هو
جواز العمل بما يفهم من هذه الاحاديث ولا اختصاص له بالمدلولات الصريحة
فالقسم الثاني ان كان مما يفهم العرب الخلص بسليقتها العربية ويفهم غير العرب
او العرب الذي ذهب سليقته وتشوشت باختلاط العجم بعد تعلم الاول اللغة
وبعد عود الثاني الى حالة الاولى فلا كلام فيه ولا يحتاج الى الملكة وان كان
لا يفهم الا بتوسط مقدمات ظنية مختلفة فيها ما عرفها المتقدمون وكان في
الكتاب والسنة منها عين ولا اثر فلو سلم تأثيرها في الفهم فالكلام في اعتبار
ما يفهم بتوسطها عند الشارع واين كلام المعصوم من اثباته **قوله** وهو قبول آه
قول آه **اقول** اراد بقبوله من غير حجة قبوله من غير ان يطالبه على ما قال
بدليل واراد بيان معنى التقليد بحسب الاصل قال في المعالم ره والتقليد هو
العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله فالرجوع الى
الرسول صلعم مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة
في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره بعد هذا بالنظر الى اصل الاستعمال
والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو
ظاهر **قوله** قال الشهيد الثاني ره **اقول** قال الشيخ المحقق الشيخ سليمن قدس سره
في الرسالة وقال العلامة ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي ان
الاشبه ان يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له استفتاء من الحاكي سواء
كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فتعين عليه كالمجتهد
فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجده فلا يخ اما ان يجد من يحكي

عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب
المجتهدين الماضين انتهى وربما نقل مثل ذلك عن الشيخ الجليل علي بن هلال
قدس سره ومال بعض المتاخرين الى الجواز مطلقا ومن الثاني اه قوله قد يقال ان
وجوب تقليد الاورع الاعلم انما هو عند الامكان ومع التعذر فهو كتقليد د
مجتهدين حيين متساويين تخير المقلد في تقليد من شاء قوله لم يكن حجة آه
اقول حاصله انه قد تقرر ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلي
فتلك المقدمات والنتايج لا يفيد حجة الا بعد اتصاف الانسان بالظن بها وبعد
اتصافه بالمظنونية وبعد الموت يزول الظن فترتفع الحجة وجوابه يظهر مما
ذكره المصنف ده وقد استدل السيد المحقق السيد نعمة الله في بعض رسائله على
جواز تقليد الميت بدلائل عقلية ونقلية وانا اذكرها في نظري ويظهر منها
حال عبادة اذا كانت مطابقة للواقع من غير تقليد للمجتهد الحي ولا الميت كما
سيشير المصنف ده اليه بعد هذا قال قدس سره الرابع قوله فلولا نفر من كل فرقة
اه فان التفقه شامل لرواية الحديث وللاجتهاد والتقليد وحذر العوام المرتب
على الانذار ليس الا العمل بما بلغه الناقلون اليهم ودوه لهم سواء بقي الناقلون
او ماتوا فان العلم المنقول من صاحب الوحي لا يموت بموت ناقله اقول لانه
ان الافتاء هو نقل علم صاحب الوحي بل هو نقل المفتي ما فهم من علمه فربما لا يكون
مطابقا للواقع نعم يرد على هذا ان امكان عدم المطابقة ان كان مانعا للعمل فلا
فرق بين الحي والميت والحق هو ان الاجتهاد وان كان عبارة عن تبليغ ما دل
عليه الكتاب والسنة والاجماع المستندة اليهما باخذ الدلالات من طريقه
الى فهمها فليس هو الا نقل العلم ولا يموت بموت الناقل وان كان عبارة عن
غيره فاتباع الحي فيه كالميت ولعل ما قلناه هو مراده من الاجتهاد وكما يومي
اليه دليله الخامس اذا اخذ المقلد مسئلة مثلا من الفقيه الحي وكان
صاحبا لذلك الفقيه مطلعا على احواله وتبدل ارائه فافتاه بحكم مسئلة النفر

والاجماع فعمل به واستمر عليه الى بعد صلوة المغرب فمات ذلك الفقيه بين الصلوتين
فعمل بتلك الفتوى في صلوة العشاء فيكون بناء على ما قلتم صلوة المغرب صحيحة و
صلوة العشاء باطلة فنحن نسئل عن بطلان هذه الصلوة الموافق حكمها للنص
والاجماع ولا يتاتى ان في ابطالها الى شيء سوى موت ذلك الفقيه فانه يلزم كونه
شريكا في الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق على اصولنا نعم يوافق على ما ذهب اليه الكوفي
حيث يقول في مسجد الكوفة قال علي ع وانا اقول العيني خلافا فالقول لا ما علماؤنا رضوان
الله عليهم فانهم يحكمون كلامه ويعملون به فلا تفاوت في اتباع اقوالهم بين حيوتهم و
موتهم اقول كونه شريكا غير مستلزم لبطلان شرعية نعم ان كان وجوده ووجود ظنه
علة لثبوت الحكم الشرعي كنص الشارع يلزم من انعدام العلة انعدام المعلول فيؤثر موته
في قبول قوله بان يترتب عدم القبول على الموت كرفع حكم النص بنسخه ولعل مقصوده
ده ما قلناه السادس ان كتب الفقه شرح للكتب الحديث ومن فوائدها تقريب معانيها الى
الى افهام الناس لان فيها العام والخاص وفيها المبين والمجمل وفيها المطلق والمقيد
وفيها المشترك والمنصوص عليه وفيها اللفظ المحتمل لمعان متعددة وفيها ما هو مجمل العبارة
الى غير ذلك وهذا كله محتاج الى البيان وليس كل احد يقدر على بيان هذه الامور من
مقاودها والمجتهدون ومن بعدهم لو اجهدهم فيما يحتاج الى البيان على احسن نظام
واما الاختلاف في اخبار او فهم معانيها من الالفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك
الاخبار بعينها لكانت موجبة للاختلاف الوارد بين المحدثين مع ان علمهم مقصور
على الاخبار المنقولة وبالجملة فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في
الاخبار ولان الكل احكام الله تعالى لا يموت بموت الناقلين لها كما تقدم
اقول ان جاز للمكلف العمل بواحد من الاخبار المختلفة اذا علم او ظن
صدورها من المعصوم ع من غير ترجيح وكذا العمل باحد محتملات الالفاظ
المتشابهة جاز تقليد الميت اذ ليس تقليده الا هذا العمل وان احتاج الى ترجيح
واحد منها وحصول الظن بان مراده احد المحتملات حتى يرجع النزاع الى كفاية ترجيح

الميت وظنه لعمل غيره بها بعد موته وعدمها وقد علم حاله مما قاله المصنف ده
قال العاشر يظهر وجهه مما تكلم به معهم على الاصل الثاني وهو قولهم ان الرعية
صنفان مجتهد ومقلد ومن اخطاء الطريقين بطلت عباداته وان كانت
على جادة الصواب وموافقة لما افتى به الفقيه الحي اذ لم يسئلها عنه وقد نقض
الشهيد الثاني ده قدس الله روحه على بطلان عبادات العوام من وجوه كثيرة
منها ان اكثر جزئيات الصلوة مما وقع الخلاف في وجوبها واستحبابها والاتيان
بها على احد الوجهين واجب وذلك لا يكون الا بالتقليد للفقيه حتى يقصد المقلد
بها الوجه الراجح عند ذلك الفقيه ومثل هذا الخلاف الواقع بين العلماء قدس الله
ارواحهم في وجوب السورة واستحبابها ووجوب التسليم واستحبابه الى
غير ذلك مما يطول تعداده ومنها ان العبادة التي يوقعها المكلف جاهلا باحكامها
مما ورد النهي عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد عندهم ولا
معنى للفاسد الا الباطل الذي يحتاج الى القضاء وان الجاهل عندهم غير
معذور في الاحكام الا ما اخرجه الدليل كالجهر والاخفات والقصر والاتمام
وبعض الموارد الخاصة المذكورة في كتب الفقهاء وعطر الله مراقدهم والكلام
على هذا من وجوه الاول ان ظاهر الاخبار وهي ان الجاهل غير معذور الا
ما اخرجه الدليل مثل قوله ص وضع عن امتي ما لا يعلمون ومثل قوله ع
الناس في سعة ما لم يعلموا والاحاديث بهذا المضمون مستفيضة بل متواترة
وهي باطلاقها شاملة للعبادات اقول هذا الوجه معارضة باثبات ضد
مطلوب الخصم كما ان الثاني اثبات لنقيضه وسياتي انه نقل في اخر الحاشية
من الاخبار الواردة في عذر الجاهل الثاني سلمنا انه لا يعذر في كل الاحكام
لكن نقول ان بعض الاحكام مما ثبت بالضرورة من دين الاسلام كوجوب الصلوة
واعدادها والزكوة والحج والقيام وتحريم الزنا واللواطة وشرب الخمر
وبعضها مما ثبت بالاجماع كوجوب القيام في الصلوة والركوع والسجود

وجود ذلك

ونحو ذلك مما لا خلاف فيه وجوبه وبعضها مما وقع الخلاف فيه كما تقدم اما القسم
الاول فلا عذر للجاهل فيه بل هو مقصر بالجهل به اجماعا واما القسم الثاني فالمشهور
فيه انه كالاول وخالف فيه بعض المحدثين واما القسم الثالث فالخلاف فيه مشهور
ولعل القول بانه معذور هو الاقوى لكون مصداقا لما تقدم من الاخبار والدال
على معذوريته مطلقا اقول تحقيق المقام هو ان معرفة الحكم اما ان يكون من ضروريات الاسلام
او لا وعلى التقديرين اما ان لا يكون كذلك فعلى الاول لا معنى لجهل المسلم به وهو موضوع
البحث وعلى الثاني اما بلغه وجوب المعرفة فلم يسئل ولم يتعلم او سئل وتعلم من
غير المجتهد وهذا على قسمين الاول ان يكون علمه بالحكم مطابقا للواقع والثاني
ان لا يكون كذلك او لم يبلغه الوجوب لهذا لم يستفد عنه ولم يسع الى طلبه ومعرفته
فمن لم يبلغه فهو معذور ومعنى انه لا يعاقب ولا حجة الا بعد التبليغ والبيان واما
لزوم القضاء فيما لم يقضاء فهو تابع لدلالة الدليل لان القضاء فرض مستانف كما
هو الحق ومن بلغه الوجوب وترك السؤال فهو معاقب على ترك التطلع للاحكام
وانما العقاب على كل ما تركه من الواجبات وفعله من المحرمات موضع تامل وكلا
يبعد القول به اذ العقلاء قد لا يذمون من يضرب غلامه اذا لم يعمل بواحد
مما كتب اليه معتذرا باني امي مع ان المولى امره بالتعليم فتركه واما القضاء فحكمه
كالسابق واما من سئل وتعلم من غير المجتهد فلا يصدق عليه الجاهل كما لا يصدق على
مقلد المجتهد المخطي فلا يشمله ادلة عدم معذورية الجاهل لو فرض ملازمتها من
الايجاب في القضاء كما تقدم هذا ان لم يكن بعض فعله مطابقا للواقع فعدم العقاب
والقضاء اظهر فظهر مما قررنا ان المعذورية في كل الاقسام الثلاثة نسواء
كانت بمعنى عدم العقاب ام بمعنى عدم القضاء ثم ان فضل المحدثين روى في
الكافي عن ابي اليسع عن الصادق ع قال قلت لابي عبد الله ع اخبرني بدعائم
الاسلام التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن
عرفها وعمل بها صلح له دينه وقبل منه عمله ولم يضر به فيما هو فيه لجهل شيء من الامور

جهله فقال شهادة ان لا اله الا الله والايمان بان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله والاقرار بما جاء
من عند الله وحق في اموال الزكوة والولاية التي امر الله عز وجل بها وولاية آل محمد
قال الشارح الفاضل الصالح ره بعض النسخ لم يضره اي لم يضيق او لم يضره لاجل
ما هو فيه من معرفة دعائم الاسلام والعمل بها جهل شيء جهله من الامور التي ليست
من الدعائم فقوله مما هو فيه تعليل لعدم تضييق او الضرر الثالث ان الله سبحانه
لم يوجب على الجهال التعلم حتى اوجب على العلماء ان يعلموهم وكما اوجب على الجهال السعي
الى التعلم اوجب على العلماء السعي اليهم للتعليم ومن ثم كانت الانبياء عم والائمة عم
المتمكنون من الحكم يعينون للجهال من يعلمهم ومن قول مولينا امير المؤمنين عم لم يصف
الشريف الطبيب دوار بطبه قد احكم مراهمه واحمى مواسمه يضع من ذلك حيث الحاجة اليه
من قلوب عمي واذان صم والسنة بكم متتبع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة واراد
ان طبيب عند طلب الجهل و انه متعرض لعلاج الجهال واشفاق لفظ المراهم لما عنده من العلوم
ومكارم الاخلاق ولفظ المواسم لما يتمكن معه من اصلاح من لا ينفع فيه المواعظ
والتعليم بالجلد ونحوها والحدود وروي ان المسيح على نبينا وآله وعليه السلام راى خارجا من
بيت عابد فقيل له يا سيدنا امثلك يكون ههنا فقال انما ياتي الطبيب المرضى فاما
ابطلتم عبادة الجهال بترك التعلم فابطلوا عبادة العلماء بتركهم التعليم اذا وقعوا
عباداتهم في الوقت الموسع لان الامر بالشيء عندكم يستلزم النهي عن ضده فتكون
الفقيه عامة البلوى اقول ليس الواجب على العلماء الا ان ينصبوا انفسهم لتعليم دواء
مرض الجهال كمعالجة المراض بعد اتيان المريض والسؤال وقد فعلوا فلا تقصير
الفقيه عامة كما ادعاه الى آخره ان كثيرا من جهال الناس وعوامهم من اهل الصحاري
والقرى البعيدة عن مجالس العلوم والعبادات تعلموا شيئا من الطاعات والعبادات
من ابائهم او من هو اعلم منهم وظنوا بل تحققوا ان هذا هو الواجب عليهم لا غير ولم
يثبت عندهم عقلا ولا شرعا وجوب غيره حتى يكونوا اثمين بترك الطلب منه و
تكليف مثل هؤلاء بالوجوب من باب تكليف الغافل وح فان كان وجوبها فانما

هو على الفقهاء لا على مثل هؤلاء الجهال وقد ذهب شيخنا المعاصر ره الى ان
المستضعفين من الكفار من لا يتم عليهم الحجة من عوامهم ومن بعد عن بلاد الاسلام
ممن يرجى لهم النجاة فاذا كان هذا حال المستضعفين من الكفار فكيف لا يكون
المستضعفون من المسلمين مثلهم وهذا القول وان لم يوافقه عليه الاكثر الا انه
غير بعيد ممن تتبع الاخبار اقول هذا متن من وجوه السابقة الخامس انه لا فرق
عندكم بين تارك الصلوة وبين من صلى صلوة غير مستجمعة للشرايط الشرعية
بل ولو جمعت الشرايط لكنه لم ياخذها من المجتهد الحي وان اخذها عن الفقيه
الميت فعلى هذا جاءت الطامة الكبرى والداهية العظمى في بطلان عبادات عامة الخلق
ولزم عليهم ان يكونوا اخس من الكفار وتحت طبقاتهم بل يلزم ان يكونوا كفارا لان
المقرر هل ترك الصلوة جاءت الاخبار ناعية عليه بالكفر كما رواه الصدوق ره في
الفقيه عن الصادق عم حيث قيل له لم سميت تارك الصلوة كافرا ولم تسم الزاني كافرا
قال عم ان الزاني لا يزني الا من شهوة تدعوه الى الزنى واما تارك الصلوة فهو
لا يتركها من شهوة تدعوه اليها وانما يتركها استخفافا بها فاذا وقع الاستخفاف
وقع الكفر وهذا الحديث لا يمكن حمله على ما يقولون من الترك استحلالا لعدم الفرق
في الاستحلال بين فعل الزنا وترك الصلوة فيلزم ح ان يكون عامة الخلق ممن
الشيعة مترددين بين الكفر والضلال ولو صلوا ولكنهم اخلوا مثلا بان الاتيان
بالسورة بل هو على وجه الوجوب والاستحباب مع اتيانهم بالسورة وكذا الوجه في
التسليم ونحوه مما وقع فيه الخلاف فلا تقبل لهم شهادة فيضيق الحال على القاضي
ولا يحكم عليهم بالطهارة فيلزم الحرج على العالم واما بهم فيما بينهم في الدنيا والاخرة
اقول نعم لا فرق في لزوم القضاء ولا يلزم من اشتراك امرين في شيء اتحادهما في
جميع الاحكام ومن الظاهر ان تارك الصلوة غير المصلي على غير وجه الشرعي بحسب المفهوم
والمصداق فلا يلزم كفر جميع العوام ولا الاكثر نعم يلزم فسقهم عند هؤلاء الاعلام
ويلزمه ما قال من تعطل الاحكام السادس انك لو تتبعت احوال الناس في هذه

الاعصار وفي اعصار النبي صلى الله عليه وآله والائمة عم لوجدتها موافقة في شان العلماء و
العوام في المعرفة والجهل والعذر وعدمه والفقيه الذي يقطع بعبادته بالصحة في
هذه العصور لو اوقعها بين يدي الصادق عم مثلا لعابها عليه كما يعيبه الان
على عبادة العامي والذي يرشد اليه ان حماد بن عيسى من اعظم رواة الامامين
الصادق والكاظم عم وممن شهد له بالثقة واجماع العصابة على تصحيح ما صح
عنه ومع هذا فقد روي عنه في الصحيح انه قال قال لي ابو عبد الله عم يوما يا
حماد تحسن ان تصلي قال فقلت يا سيدي انا احفظ كتاب حريز في الصلوة فقال
لا عليك يا حماد قم فصل قال فقمت بين يديه متوجها الى القبلة فاستفتحت
الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم ياتي
عليه ستون سنة او سبعون فلا تقيم صلوة واحدة بحدودها تامة قال حماد فاصابني
الذل في نفسي فقلت جعلت فداك فعلمني الصلوة فقام ابو عبد الله عم مستقبل
القبلة الحديث وقوله عم ما اقبح بالرجل منكم وقوله بحدودها تامة مشعر بان نقصان
صلوة حماد انما كان من جهة الاخلال ببعض الواجبات الشرعية وما حكم عم
ببطلان ما مضى من صلوته ولا اوجب عليه الاعادة لان الصلوة الباطلة يجب
قضاؤها عندكم فدل على ان الجاهل معذور فاذا قبل العذر من مثل حماد
مع ملازمته له عليه فكيف لا يقبل العذر من عوام الناس وممن هو في اقاصي البلدان
والصحاري ثم قال الشارح فان قدماء الاصحاب عطر الله مراقدهم كالشيخ
الطوسي واضرابه وكثير من المتاخرين وعامة المحدثين ذهبوا الى ان قصد
القربة كاف في صحة العبادات من غير حاجة الى التعرض لوجه من الوجوب و
الندب فالعوام اذا اتوا بالعبادات على هذا الوجه مطابقا للقانون الشرعية
فالذي يوجب عليهم العبادات الا ان يقولوا ان كون قصد القربة كافيه في صحة
العبادات من اقوال الموتى فلا اعتماد عليها نقول لكم ان ما نقلتموه من اقوالهم و
فتاويهم في عدم جواز تقليد الموتى هي من فتاوي الموتى ايضا فلا اعتبار بها

فالجواب الجواب الناسع قولكم ان صلوة الجاهل التي لا يعرف احكامها قد ورد
النهي عنها ما معنى الجاهل باحكامها فان كان المراد عدم اخذها من المجتهد الحي
فهذا عين النزاع ونحن نمنعه بل نقول ان من تعلم الصلوة مثلا من ابويه
ونحوهما وكان على القانون الشرعي بان ياتي بالواجبات وبما اختلف في وجوبه
على وجه القربة يكون عبادته صحيحة مجزية وان لم ياخذها الا من الحي
الفقيه ولا من الميت وان كان المراد من جهله باحكامها عدم الاتيان
بها فهذا يرجع الى التفصيل المذكور في مطاوي ما تقدم وهو ان الجهل
باعدادها وما انعقد الاجماع عليه من ركوعها وسجودها ونحوهما
قد لا يعذر صاحبه واما الجهل بما في كيفياتها وما اختلف فيه منها فلعل
الجاهل فيه معذور وان كان ممن يقبل العذر في صحته ثم قال الحادي عشر
ان جماعة من الشرايع والنساء وسكان القرى والصحاري ومن في طبقتهم
من المكلفين لو كلفوا كما يقولون باخذ الاحكام من المجتهد الحي لزم منه
التكليف بما لا يطاق كما لا يخفى على المصنف فعموم ايجاب هذا الحكم منكم
مشكل جدا فحجج الله صلوات الله عليهم ما كانوا يؤاخذون الجهال
بما يقولون وروي ان مولانا امير المؤمنين عم راى رجلا يصلي
مستعجلا بها فقال له ما هذه الصلوة ثم ان يصلوتك فتانى باتي الصلوة
الاخرى فقال له عم ما احسن هذه الصلوة ام الاولى فقال يا امير المؤمنين
الاولى هي الاحسن لاني صليتها من خوف الله وهذه من خوفك فعذره
ومضى عنه وفي الاخبار اشارات اليه بل دلالة عليه روى الكليني ره في اصول
الكافي عند ذكر ثواب العالم والمتعلم هكذا علي بن ابراهيم عن احمد بن محمد
البرقي عن علي ابن الحكم عن علي ابن ابي حمزة عن ابي بصير قال سمعت ابا
عبد الله عم يقول من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت فان علمه غيره يجري
ذلك قال ان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال وان مات فان ظاهره

يدل على انهم يعلمون بذلك العلم بعد موترف لانشان فقهاء الامامية وصلحائهم انما يعلمون الناس علوم اهل بيت ع لا علوم الفقهاء الاربعة ونحوهم من اهل القياس وفي كتاب الاحتجاج عن الامام ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع في حديث يقول فيه ويقال للفقيه يعني يوم القيمة ايها الكافل لايتام ال محمد الهادي لضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك وتعلم فيقف فيدخل الجنة ومعه فئام وفئام وفئام حتى قال عشرا وهم الذين اخذوا عنه علومهم واخذوا عمن اخذ عنه الى يوم القيمة فانظر وكم فرق ما بين المنزلتين اقول الفئام مائة الف وهو يشمل رواية الحديث بل هو ظاهر في الثاني وكثر العوام لا يعرف معنى الحديث ولا التوفيق بين الاخبار ولا ما هو شرط في الفتوى **قوله** قال الفاضل الورع اه **اقول** ههنا ثلث مقامات الاول في انه هل يجوز التقليد في الاصول او لا فحق نعم لان الاصل عدم الوجوب والاصار فان استدل بوجوب النظر بدليل مثل قولهم النظر مما لا يتم دفع الضرر الذي هو واجب الا به وكل ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اما تحقق الضرر فان من راى عليه نعما متوافرة بالمترو ظاهرة على علة ضرورة بانها من جانب الغير وراى الاختلاف في الصانع وصفاته وجوده وجوده منعم طلب منه معرفته وشكر تلك النعم فيحصل له خوف زوال النعمة بل حلول النقمة بترك معرفته وشكره والجواب ولا منع استلزام مجرد التجويز الخوف الا مع اقترانه بدعوى مدع الى مسالة المعرفة بالمعجزة وترك المكلف الاصغاء الى النظر الى معجزته اذ ح يحصل الخوف لاحتمال الصدق وبالجملة شرط الخوف التبليغ اوما قام مقام من الالهام ونحوه وما ينافي الان الكلام عموم الوجوب على المكلفين والدليل لا يفيده على تقدير تسليمه لان منهم من لا يحصل له الخوف حتى يجب عليه عقلا نعم لكن قلد محقا وجزم به فانه بعد ما اعتقد تقليدا اعتقادا جازما ان له صانعا منعما فشكره موجب اعتقاده مطمئن بقضا ما يجب عليه فكيف يحصل له الخوف وان جوز ان يكون اكتفاؤه بالتقليد

مذموما فمجرد التجويز والاحتمال غير موجب لظن الضرر وحصول الخوف لمن ظن وجود الصانع وصدق النبي ص وعمل اخبارا بعد ولمن حكم بالتقليد حكما جازما بنفي الصانع ممن يخاف وكذا من ظن ذلك اذ احتمال الضرر يكون مرجوحا عنده فلا يكون مظنونا فلا يحصل له الخوف نعم من لم تقلد احدا وخطرها له او القى اليه ما يحصل به الخوف وحكم بان دفعه وانما يجب عليه عقلا النظر والا فليس بحلف اذ لا يتوجه الذم العقلي والتكليف الشرعي الى الغافل ومعلوم ان هذا نادر بالنسبة الى من عداه في غاية الندرة فيكون الدليل احض من المدعى وتخصيص المدعى مما لا يرضى به مدعيه هذا ممن ادلتهم ولهم ادلة اخر مثل قولهم ان الله والنبي بالنظر في قوله عز وجل فاعلم انه لا اله الا هو فالامر اولى والجواب ان هذا الخطاب ليس متوجها اليه ص بل هو من قبيل اياك اعني واسمعي يا جارة فح يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي وايضا اذا كان المطلوب طلب النظر منه ص لكان الواجب ان تكون هذه الاية اول ما نزل عليه ولا يحضرني ان احدا من المفسرين يكون قائلا به سلمنا انه داخل فيه ايضا فنقول ان المراد طلب العلم وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وهو للمقلد يحصل ايضا اذا قلد من يقول بالحق ولو اتفاقا سلمنا ان الخطاب مختص به ص ولكن لا نم الاولوية لجودة قريحته وقصور اذهانهم بالنسبة اليه ص ومثل قولهم ان التقليد مذموم خرج عنه الفروع فيبقى الباقي والجواب ان الذم للمقلد في الباطل مع وضوح حجة الحق كما هو مورد الاية الشريفة ومثل قولهم الاجماع واقع على وجوب العلم في الاصول والجواب ما مر من ان العلم اعم مما حصل بالنظر مع ان الاجماع انما يكون حجة لمن اعتقد الشريعة فلا ينتهض على من لا يقول بها الا لديه ثم المقام الثاني في اقسام المقلد على القول بجواز التقليد واحكامها فنقول المقلد لا يخ اما

حققه الخ

ان يكون مقلدا في مسئلة صحيحة او باطلة وعلى التقديرين اما ان يكون جازما بها او ظانا وعلى تقديري التقليد في الباطل اما ان يكون اصراره على التقليد مبنيا على عناد وتعصب بان حصل لها طريق علم الى الحق فما سلكه او لا فهذه اقسام ستة الاول من قلد في مسئلة صحيحة وجزم بها مثلا قلد في وجود الصانع وصفاته وعدله وحكمته الى اخر ما يعتبر في المعرفة فهذا مؤمن لان مناط الايمان اطمينان النفس بالعقائد الحقة اذ كمالها انما يكون في القوة النظرية بحصول العقايد لها من غير ملاحظة علة الحصول اي المقدمات البرهانية او حضور المعلوم كما هو الواقع عندنا او حسن الظن باحد وقبول قوله بحيث تطمئن النفس ويزول التردد واحتمال النقيض او غير هذه ولذا لا ترى عاقلا عين للعلم بحقايق الاشياء تصورا وتصديقا طريقا خاصا لا يجوز تجاوزه بل ما ذكره ومن جملة الطرق لا يخفى الا اعتصام كيف وعلم العقول حصولي عند الاكثر من غير اكتساب من تحذاق برهان وهو كما لهم الذي به قربهم الى الله تعم وكذا المعصومون الا ترى الى نكرو قوله تع يؤمنون بالله واليوم الاخر من غير ان يفصل طريق ايمانهم ومستنده فبعد حصول ما يعتبر في الايمان باي طريق كان يجب الحكم بايمانه وكان الحكم بالكفر بمجرد عدم استناد العقايد الى الاستدلال شطط من القول وقد كتبت في شرحي الفارسي على الباب الحادي عشر ما ينفعك في هذا المقام الثاني من قلد في مسئلة صحيحة مثل ما ذكر وظن بها من دون جزم فالظاهر اجراء حكم المسلم عليه في الظاهر اذا اقر باللسان اذ ليس حاله بادون من حال المنافق لا سيما اذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله فات قبله واما في الاخرة فامره الى الله الثالث من قلد في باطل مثل انكار الصانع او شيء مما يعتبر في الايمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد الرابع من قلد في باطل وظن به كذلك والظاهر في هذين المقامين ان يقام عليه الحجة يوم القيمة واما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر ان اعتقد اما

يوضيه

يوضيه وبالاسلام ان لم يكن كذلك الاول كمن انكر النبي ص مثلا والثاني كمن انكر امامة الامام الخامس من قلد في باطل جازما مع العناد السادس من قلد في باطل ظانا كذلك وهذا ان يحكم بكفرهما بعد ظهور الحق والاصرار المقام الثالث في اقسام المقلد على تقدير عدم جواز التقليد واحكامها فنقول المقلد اما ان يكون مقلدا في حق او باطل وعلى التقديرين مع الجزم او الظن وعلى تقديري التقليد في الباطل بلا عناد او به وعلى التقادير كلها اما ان يعتقد على الوجوب او يتبين له غيره وعلى تقدير الدلالة اما على التقليد او يرجع ولكن لا يحصل له كمال الاستدلال بعد او لا فهذه اربعة عشر قسما الاول المقلد في الحق جازما مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن فاسق لاصراره على ترك الواجب الثاني هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع الى الاستدلال فهذا مؤمن غير فاسق الثالث المقلد في الحق ظانا مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن على الظاهر مرجى في الاخرة وفاسق لاصراره الرابع هذه الصورة من دون الاصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق الخامس المقلد في الحق جازما مع عدم العلم بوجوب النظر السادس المقلد في هذه الصورة ظانا وهذان حكمهما هنا حكمهما في السابق من غير فاسق اذ لا اثم على الجاهل السابع المقلد في الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب النظر والاصرار عليه فهذا اشد الكافرين الثامن هذه الصورة من غير عناد ولا اصرار ~~بعدم العلم بالوجوب~~ فهذا كافر ايضا وكذا التاسع يعني هذه الصورة من غير عناد الحادي عشر المقلد الباطل الظان معاندا مع العلم والاصرار والثاني عشر بلا اصرار والثالث عشر بلا علم والرابع عشر بلا عناد والحكم في الجميع يظهر مما سبق ره **قوله** قال الفاضل التوع اه **اقول** قد عرفت ان حكم التقليد في العقايد الاصولية واما الاحكام

ان مات ولم يرجع من اعتقاده الباطل التاسع هذه الصورة من غير علم بالوجوب وعفا الله عنه كما ق ص

الفرعية فالوضع منها كجعل الشئ سببا او مانعا او شرطا فالظاهر عدم الاحتياج
الى الاخذ من المجتهد او من غيره على انها مما جعلها الشارع سببا وشرطا ومانعا
بل يكفي في صحتها فعلها مطابقة للواقع واما الشرعي فلما كانت العبادات يعتبر
فيها قصد التقرب الى الله تعالى فلا بد من العلم بكونها موجبة عند التقرب اليه
فعلا في المامور به وتركا في المنهي عنه وهذا العلم يحصل من طريق العقل في بعض
الافعال القبلية التي لا يبحث عنها الفقهاء وان ورد بها الشرع كالتبع با
الاخلاق الحسنة والتخلي عن صفات الرذيلة فيحتاج المكلف في غيرها الى خبر
من يخبر عن الله بان الفعل الفلاني يصير كذا وكذا والترك الفلاني كذلك مما
يتقرب بهما اليه تعالى والخبر اما ان يكون النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام او غيرهما بالنقل
عنهما فاذا فعل او ترك على النحو الواقع معتقدا ان الله امر او نهى فقد حصل
للنفس كمالها بحسب القوة العلمية ولا يقدح في حصول الكمال كون الخبر ممن لا
يجوز تقليده بل كونه كاذبا في نفسه كما اذا اخبر بعبادة واسندها الى الشارع
عدم سماعها من احد واتفق مطابقته للواقع وعمل احد بمقتضاه لا يقال
ان ثمرة العبادات هي القرب من الله تعالى وهو يحصل بقصد التقرب فلو فرضنا
ان احدا فعل فعلا غير مطابق لما فرضه الشارع مع اعتقاده مطابقته وقصد التقرب
بالفعل مع اعتقاد مطابقته لما قال من يجب اطاعته بعد بذل الجهد وان كان
موجبا للتقرب كما قلت ولكنا نقول ان كل فعل ليس مما يحصل به الكمال المطلوب
للنفس اذ يجوز ان يكون خصوصية ما فرضه الشارع من الهيئات مدخلية في التكميل
وان لم يبلغه عقولنا مثلا نقول ان فعل الظهر خمس ركعات او ثلاث لا يحصل به
الكمال وان قصد به التقرب ويحصل به لو فعل اربعا كما ترى كيفية تركيب
اطباء الابدان الادوية للامراض بحيث لو زيد او نقص في الاجزاء لا يؤثر
الاثر المطلوب فكذا يكون حال العبادات بحفظ صحة النفس وازالة مرضها و
لا ريب في هذا عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح اذ وضع الشارع للعبادات على

هيئة خاصة

هيئة خاصة دون غيرها من الهيئات الممكنة فيها لا بد ان يكون لامر مرجح
اذ وضع الشارع للعبادات على هيئة خاصة دون غيرها من الهيئات الممكنة
فيها لا بد ان يكون لامر مرجح عنده مع ان غرضنا الان حصول التقرب
مع براءة ذمة المكلف من القضاء وكونه ممتثلا لما امر به وهذان
الامران لا يحصلان من العبادة اذا فعلت على طريق غير مطابق للواقع
وحصولهما مع المطابقة قد ظهر وبالجملة لا دليل على ان الشارع امر بالفعل
او الترك بشرط ان يكونا مأخوذين عنه او من الامام عليه السلام او المجتهد
لا غيرهما ان اسنده الغير الى الامام عليه السلام وحصل لنا الاطمينان من قوله غاية
الامر ان يكون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا عن العبادة و
يكون تاركه اثما لاجله وترك الامر الخارج لا يضر بالامتثال اذا كانت
العبادة باجزائها وشرائطها واقعة على النحو المقرر في الحين المشهور
وهو بلغه ثواب من الله على عمله اشارة الى ما قلناه وقال فاضل التحرير
مولانا محمد باقر قدس سره في الذخيرة عند شرح قول المعصوم عليه السلام في مبحث
اوقات الصلوة ولو صلى عامدا او جاهلا او ناسيا بطلت صلوته ولو
اتفقت صلوة الجاهل في الوقت فان قصدنا بالجاهل من علم وجوب رعاية
الوقت وعرف المواقيت لكنه جاهل بالوقت لعدم مراعاته بالوقت فالظاهر
بطلان صلوته على القول باشتراط التقرب وقصد الامتثال في الطاعة
لانه لم يات بها على وجه الامتثال والاطاعة نعم ان قيل بعدم اشتراط
ذلك في الصحة وسقوط التعبد لم يبعد القول بالصحة ههنا وان قصدنا با
الجاهل من علم وجوب رعاية الوقت لكنه غير عارف بالوقت فالظاهر البطلان
ايضا على القول المذكور بالتقريب السابق وان قصدنا به الجاهل بوجوب
رعاية الوقت ففيه اشكال وجعل بعض افاضل المتاخرين وجه الصحة قصد
الامتثال وقال ايضا كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه

كذلك ما لم يكن عالما بتعمده وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير اهله بل لو لم ياخذ
من احد وظن انه كذلك فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقادات وان لم ياخذ عن
ادلتها فانه يكفي ما اعتقده دليلا واوصله الى المطلوب ولو كان تقليدا قال كذا
يفهم من كلام منسوبا الى المحقق نصير الملة والدين قدس سره الجوهر قال وفي كلام
الشارع اشارة اليه وذكر اشياء يطول الكلام بذكرها وعندي ان ما ذكره منظور فيه
مخالف للقواعد المقررة العدلية وليس المقام محل تفصيل لكن اقول اجمالا ان
احدهما الجاهلين ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب
او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان
استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم
خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب يجري الكلام في كل واحد
واحد من افعال الصلوة وينقطع الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذا مفسدة
واضحة لا يجوز لا الشرع لاحد الاجزاء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى
الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم
وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحد منهما
فيه ضرب من التعمل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في
استحقاق المدح او الذم مما يهدم بنيانه البرهان وعليها اصحابنا العدلية في كل
زمان والاشارات التي ذكرها فكل منها قابل للتاويل فيشكل الاعتماد عليها و
التعويل وليس المقام محل التفصيل هذا ظاهر التحقيق وان كان الاشكال فيه
وفي نظائره ثابتا اقول نختار الثاني ونقول انهما لا يستحقان العقاب على ترك
مراعاة الوقت لعدم علمهما بوجوبها وعدم تكليفهما بها لاستحالة تكليف الغافل
واما الصلوة مع شرائطها المعلومة لهما فقد فعلاها وهي الواجبة عليهما ويعاقبان
عليها ان تركاها نعم يجب على الثاني الاعادة في الوقت لو فرض انه علم فيه ان
المطلوب منه الصلوة في الوقت ولم يفعلها دون الاول الا ان يكون المطلوب منه الصلوة

بشرط العلم

بشرط العلم بوجوب رعاية الوقت فهذا وان اتى بالصلوة في وقتها ولكنه
لم يات بشرطها والمشروط بذلك الشرط ولم يدل على هذا الشرط دليل واما
القضاء فهو فرض مستانف لا بد من النظر في دليله فان افاد وجوبه عليهما او
على واحد منهما فهو المتبع والا فلا قوله ولو انفتح اه اقول قلنا يفضي الى ان
يكون كل واحد واحد من افعال الصلوة الذي لا يعلم المكلف وجوبه غير مكلف
به لاستحالة تكليف الغافل وهذا لا مفسدة فيه بل هو مقتضى قواعد العدلية
هذا مع فرض الجهل بانه يجب عليه السعي الى معرفة الصلوة بشرائطها واركانها
ودوافعها بحيث يحصل له القطع او الظن انه لم يعزب عنه شئ واما لو فرضنا ان
احدا علم بوجوب السعي ولكنه تركه واتفق انه صلى صلوة انه الشرائط والاركان
خالية عن المفاسد والاخر علم ايضا كذلك وتركه وصلى مع فوت بعض الشرائط
مثلا فقلنا الاول معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها اوليس
السعي والمعرفة من شرائطها بل هما واجبان خارجان عنها لانا فرضنا بها كذلك
ولو فرضنا بهما شرطا فان المكلف علم ان المطلوب منه الصلوة المشروطة فيعاقب
لانه لم يات بها في الواقع واما الثاني فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان
بالصلوة لانه قد علم وجوب السعي ليعلم الشرائط وغيرها ويأتي الصلوة التامة
فترك السعي واستمر جهله بالشرائط ثم لم يات بها مطابقة للواقع فلا بعد في عقابه
اذ لا يبعد قبحا ولا يذم فاعله وانت اذا تاملت ما قلناه يجوز لك اختيار الشق
الاول مع فرض العلم بوجوب السعي ان اريد بالعقاب مطلقا اي سواء كان على
ترك السعي ام على تركه وترك الصلوة واختيار الشق الاخير ان اريد به العقاب
على ترك الصلوة قوله وتجويز مدخلية اه اقول نقول انه استحق المدح لاجل
ما فعله عن علم وهو الصلوة ولم يستحق العقاب لانه اتى بما هو المطلوب منه وانه لم يعلم
بالطلب لا يقال اذا لم يستحق العقاب على ترك المراعات لجهله بلزومها فيستحق
المدح عليه وهو ظاهر البطلان لانا نقول لا ملازمة بين استحقاق المدح وعدم استحقاق

العقاب ان يكون ذلك مما لا يستحق عليه العقاب يستحق المدح الا ترى ان تارك الزنى
من غير قصد القربة لا يستحق العقاب لا يستحق المدح فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعات
الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني
تقرب الى الله تعالى بفعلين والاول بفعل واحد قوله قابل للتاويل اه اقول ان
كان قبول التاويل من غير معارض باعث عليه سببا لاشكال الاعتماد والتعويل
فيشكل الاعتماد على شيء والتعويل وان كان هناك معارض فلا بد من بيانه معا
يغلب التعويل وما لحق ما قاله ده وهو الذي افاده ده ظم التحقيق وجليل النظر
ولعل دقيقة يعطي ما افاده الفاضل المتبع قدس سره فتم فان المقام سطح الانظار
قوله ودي الكليني ان في بابه اه اقول هذا الخبر هو الذي به يقولون وعليها
لمواصه يقولون في عدم جواز التقليد في الاصول مع ان امعان النظر في
فهم هذا الكلام الصادر عن منبع النبوة والامامة يعطي جوازه وبيان ذلك
انه عم عبر المؤمن من يسئل عن الله ويعبد اموره وبالكافر عمن يسئل عن ثلثة مشتركة
بينهما نحو يبين صم انهما معا يسئلان عن طريق المعرفة فيجيب كل واحد منهما بجواب
مخالف لجواب الاخر وضاد المؤمن مخالفا للكافر في السؤال عن الامام عم وفي
جواب السؤال عن طريق المعرفة ولم يتركه عم ان الكافر يسئل عن امامه بل ادرجه
في الاسلام لان كل احد له امام ولما كان امر امامة امام الكافر منوطا باتفاق الناس
لا بنص من الله تعالى وكذا اكثر اعماله ماخوذ من الاراء والاهوية لم يتبين هذا المسؤول
علمه وهداة الى الله تعالى واما المؤمن فلما كان جميع عقايده واعماله منتهيا اليه تم نسب
الشاية اليه وذلك لانه لا يعتقد شيئا ولا يعمل عملا الا مستند الى دليل منصوص من الله
او من قول من ينتهي قوله الى الله تعالى سواء كان منصوصا من قبله او صادقا
بتفضل الله عليه ووفقه الصحابة بينت بقوله الى ذلك الامام وبالجملة يجوز
مجتهدا اهل الحق ومقلدهم ان يقول جميع عقايدي واعمالي ماخوذ الى الله اليه
ولا يجوز للكافر ان يقول ذلك لانه لا يهتدي فيما هو عمدة الاسلام وعروة

الوثقى وحبله المتين بقول الناس وهدايتهم واجماعهم ويستوي في هذا
عالم الكفرة وجاهلهم ويكفي التعذيب لخطاء في هذا الاصل وان فرض كون
احد مصيبا في الباقي واما اعتراض الكافر على الله بانك لم لم توفقني لصحبة
الصادق المحق وابتليتني لصحبة الكاذب المبطل فهو كاعتراضه بانك لم
جعلت ابوي كافرين او مكاني بلاد الكفر وغير ذلك والجواب الجواب قوله
صلى الله عليه يدل على ان عقايده كانت في عرضة الزوال لولا ستر الله
وهذا هو شان المقلد المحقق واما المستدل المتيقن فبلنا الله اياه فيندرج
في هدايته لان اليقين ممتنع زواله فتم ويدل ايضا على ان العذاب
ليس لمحض التقليد انه عم في بيان تمام ان حال المتيقنين في ضمن التي تخذ
كانا فيكون المخالف الذي اجتهد في دينه واعتقد عن شبهة جزم بكونها دليلا
تاما كانوا ايضا وكلا وبيان انه لم ياخذ من الناس الا اصل الامامة فانه قال بها لاجماع
الناس لا من جهة قول المعصوم عم الذي هو قول الله ايضا وملخص الكلام
ان الامام عم سلك في هذا الخبر مسلك التقية كما هو ظ على المصنف والغرض بيان
استحقاق الثواب والعقاب لهذا الاصل فمن سمع قول الله من الناس كمن
سمع قول الناس من الناس ولهذا اثيب المؤمن بما يخبره الناس عن تم
وان لم يكن الخبر مطابقا للواقع والكافر يعاقب عمله وان كان مطابقا للواقع
قوله يمكن تقييدها اه اقول التقييد والتخصيص وامثالها كبيان المجمل ان
كانت ظاهرة واضحة ليست مما يدعيها احد وينكرها الاخرون فهي متعينة ولا
فالرجوع الى الاخبار ان كان والا فالتوقف والارجاء والاحتياط في العمل قوله
مع احتمال تقديمه اه اقول السنة متعين مع قطعية المتن لان النبي صم هو المبين
لما اراده الله تعالى قوله بحديث عرضه اه اقول عرض الحديث انما يمكن في اعلى محكمات
الكتاب وهي التي يخالف احدا والشيعة فيما هو مقصود منها وكان عدم نسخها
وفاتنا عند الكل وعندنا فتعين الى التاويل في الخبر وفرض حقيقة

لمخالفة المعلوم من الدين والمذهب ضرورة واما العرض على الذي خولف في
المقصد منه وكل استدل على ظهوره او ادعى ظهوره بادلة ظنية ليس على حجيتها
دليل فليس مما يجبها وانقلبا وصل الي من الاقوال فيه بحول الله يا مولانا
قوله العاشر من اه اقول وانا اذكر بقول كلي حال التراجيح الواقعة في
الاحاديث قد انظرا لتم في وجه الجمع بينها وانقلبا وصل الي من الاقوال
فيه بحول الله وقوته فاعلم ان ترجيح حديث الاصدق والاورع والافقه لا
يمكن على الاطلاق اذ ربما كان مخالفا لمحكمات الكتاب ولا ينافي ذلك صحة صدوره
عنهم عم لانهم قد يرون مصلحة في امثال هذه الاحاديث ونحن لا نفهمها الا نحو
اولان الشاهد يرى ما لا يرى الغائب وربما كان مخالفا لما علم من المذاهب وكان
حديث غير الاورع موافقا للكتاب وربما كان شاذا نادرا وكان معا وضه مشهورا
وربما كان للكتاب وميل حكام العامة وقضاتهم اليه اكثر واما العرض على الكتاب
فبالمعنى الذي قلناه انما ينفع لطرح الاحاديث التي وضعها الغلاة والملاحدة
في الاصول واهل الاباحة وامثالهم في الفروع لانهم وصفوا ما يخالف محكمات
الكتاب واولوا الكتاب على حسب اهويتهم وبدعهم وربما وصفوا احاديث
يسندها الى الصادقين عم ترويجا لمذهبهم الفاسدة فوضع الائمة عم لشيعتهم هذه
القاعدة واما موافقة العامة ومخالفتها فاعلم ان مذاهب العامة في زمان الصادق
ما كانت مقصورة في المذاهب الاربعة وقد نقل عن تواريخهم ان اهل الكوفة
كانت علماؤهم في عصر الصادق عم على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل
اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل اخر
واهل البصرة على عثمان وسوادة سعيد والى تبع من فقهائهم واهل الشام
على الاوزاعي والوليد واهل مصر على الليث بن سعد واهل خراسان ومرو
على عبد الله المبارك وكان فيهم من اهل الفتاوى من غير هؤلاء كسعيد بن
المسيب وعكرمة وربيعة الراي وسفيان بن عيينة ومحمد بن شهاب الزهري و

كل واحد من هؤلاء امام قوم برأسه ليس تابعا لغيره وكانت مذاهب الاربعة
كغيرها الى ان مال هرون الرشيد الى الحنفية وغيره الى غيرها ولكن لم تترك
المذاهب الاخر الى ان استقر رايهم بحصر المذاهب في الاربعة في سنة خمس
وستين وستمائة لما قيل فصارت اشهر من غيرها بتوسط السلاطين والامراء و
اشتهر البعض الاخر بتوسط ما ذكر ولكونه اقرب الى الصواب من غيره
كمذهب الشافعي فعلى هذا انما يجب الحمل على التقية لو وافق الخبر جميعهم او اكثرهم
او علم ان مضمونه كان هو المعمول به في زمان ذلك الامام عم الذي اسند
اليه الخبر او قامت قرائن اخرى منها انه خارج مخرج التقية فليس لاحد ان يحمل
خبرا على التقية بمجرد انه موافق لمذهب احمد مثلا وان لم يعلم حال من المذاهب
في زمان صدور ذلك الخبر واما الارجاء والتوقف فان كان في الفتوى بحكم الله تعالى
الواقع مع التخيير في العمل فالمكلف في سعة وان كان في العمل فيلزم الضيق في
ترك اكثر العبادات والمعاملات اذ ليس حديث الا وله ما يضاده او ينافيه وفي
الاكثر ليس يظهر من القران حكمه ولا من السنة المتواترة والعامة في المسئلة مختلفون
مع عدم العلم بحال فتواهم في ذلك الزمان واما الاحتياط فربما يؤدي الى الضيق
ان قيل بوجوبه ودعي في الجميع فانت اذا تاملت ما بيناه ونظرت في
احاديث التراجيح من حيث الاختلاف اذ قد اكتفى في البعض بالتوقف وفي
البعض بالتخيير وفي البعض فصل تفصيلا ثم ان المفصلات منها مختلفة الترتيب
ومختلف العدد ونظرت ايضا في قول الصادق عم انه هو الذي اوقع هذا الاختلاف
بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علمت ان الاصل هو التخيير في العمل و
التوقف في الفتوى فيجوز للمكلف العمل بما في الكافي والفقيه بشرط عدم
رد الشيخ له سواء كان له معارض ام لا نعم الترجيح بما ذكر في الاخبار
مستحب ان امكن وسيجيء ان كلام المبسوط من هذا وما مادة الشيخ فينبغي
النظر اليه والتامل في فتاواه المختلفة وفي مطابقة فتواه لما ورد في

او مخالفتها له فتم واما تفصيل ما قيل في هذا المقام فاعلم ان بعض من عاصرناه
من السادة الفضلاء وكان شريكا لنا في التحصيل افاض الله عليه مراحمه في
تربته فقد الف في الشان رسالة او غيرها تاليفا بسط فيه القول من بسطها
فانا انقل الآن نبذة منها مما ذكره من الاحاديث التي لم يذكرها المصنف مع محض
ما افاده او نقله قال في تنقيح شيء فاصرح به فالذي نقله من الاحاديث زايدا على
على ما نقله المصنف وهو هذه الاول ما رواه الصدوق في العيون عن الميثمي
انه سئل الرضاء يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون في
الحديثين المختلفين عن رسول الله صلعم في الشيء الواحد فقال ان الله عز وجل
حرم حراما واحل حلالا وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله او تحريم ما احل الله
او دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك مما لا يسع
الاخذ به لان رسول الله صلعم لم يكن ليحرم ما احل الله ولا ليحلل ما حرم الله عز وجل
ولا ليغير فرائض الله واحكامه كان في ذلك كله متبعا مسلما مؤديا عن الله عز وجل
وذلك قول الله عز وجل ان اتبع الا ما يوحى الي فكان صلى الله عليه متبعا لله مؤديا
عن الله ما امره به من تبليغ الرسالة قلت فانه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول
الله صلعم مما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه فقال وكذلك قد نهى رسول الله
عن اشياء نهي حرام فوافق نهيه نهي الله عز وجل وامر باشياء فصار ذلك الامر
واجبا لازما كعدل فرائض الله تعالى ووافق في ذلك امره امر الله عز وجل فما جاء
في النهي عن رسول الله نهي حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما امر
به لانا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلعم ولا نامر بخلاف ما امر رسول الله صلعم الا
لعلة خوف ضرورة فاما ان نستحل ما حرم رسول الله صلعم او نحرم ما استحل رسول الله صلعم فلا
يكون ذلك ابدا لانا تابعون لرسول الله صلعم مسلمون له كما كان رسول الله صلعم تابعا
لامر ربه عز وجل مسلما له وقال الله عز وجل ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم
عنه فانتهوا وان رسول الله صلعم نهى عن اشياء ليس نهي حرام بل اعافة وكراهة و

امر باشياء ليس امر فرض ولا واجب بل امر فضل ورجحان في الدين ورخص
في ذلك المعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله صلعم نهي اعافة او امر فضل
فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه اذا ورد عليكم فيه الخبر باتفاق يرويه من
يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الاخذ
باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت وسع ذلك لك من باب التسليم لرسول
الله صلعم والرد اليه والينا وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار وترك التسليم
لرسول الله صلعم مشركا بالله العظيم فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على
كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما
لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلعم فما كان في السنة موجودا منهيا
عنه نهي حرام ومأمورا به عن رسول الله صلعم امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول
الله صلعم وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك
رخصة فيما عافه رسول الله صلعم وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما
جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول
الله صلعم وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك
ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون
حتى ياتيكم البيان من عندنا الثاني ما رواه ابن ادريس في السرائر عن موسى بن
محمد بن علي بن موسى قال كتبت الى ابي الحسن عم اسئله عن العلم المنقول الينا عن
ابائك واجدادك صلوات الله عليهم اجمعين قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على
اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا
فردوه الينا الثالث ما رواه الكليني ره عن ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله عم
يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو
زخرف الرابع ما رواه عن ابي عبد الله عم قال ما لم يوافق من الحديث القرآن
فهو زخرف الخامس ما رواه ايضا عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عم قال

خطب النبي صلعم بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما
جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله السادس ما رواه عن السكوني عن ابي عبد الله
عم قال قال رسول الله صلعم ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق
كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه السابع ما رواه الطبرسي
في مجمع البيان قال وقال النبي صلعم اذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط الثامن ما رواه في البحار عن
ابي عبد الله عم قال قال لي رسول الله صلعم اذا حدثتم عني بالحديث فانحلوني اهنأه
واسهله وارشده فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق فلم اقله اقول
الخلة العظيمة ولعل غرضه عم ان ديني لما كان هو السمح السهلة فما كان من
الاحاديث المنسوبة الي اسهل عملا واوفق بما تقتضيه العقل من الحسن حتى يكون
اهناء على العامل وارشد من غيره اي يكون مقتضاه الهداية الى الخيرات فاسندوه
الي ثم لا تكتفوا بهذا اذ ربما كان الشيء بهذه الصفات ولكن يخالف لحكم الكتاب
كبعض العبادات المبتدعة التي تحسنها العقول الناقصة كعقول غير المعصوم عم
فيجب مع ما قلته مراعات موافقة الكتاب فلو كان كذلك فانا قلته لانه اما قولي في
الواقع او موافق لقولي لاني لم اترك كل حسن الا امرت به كما لم اترك كل قبيح
الا نهيت عنه فاضطربا لنا التقييد لعل المراد او ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا
بما هو اهناء واسهل واقرب الى الرشد والصواب مما علمتم منا فالجملة كناية عن
قوله ولا اخذ به ويحتمل ان يكون تلك الصفات قائمة مقام المصدر واي انحلوني
اعطاء عملا واسهل وارشده والحاصل ان كل ما يرد مني عليكم فاقبلوه احسن
القبول فيكون ما ذكره بعده في قوة الاستثناء التاسع ما رواه فيه ايضا عنه عم قال
ما اتاكم عنا من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل العاشر فيه ايضا عن محمد بن مسلم
قال عم يا محمد ما جاءك من رواية من بر او فاجر يوافق القرآن فخذ به وما جاءك
من رواية من بر او فاجر يخالف القرآن فلا تاخذ به الحادي عشر فيه عن سدير

قال قال ابو جعفر وابو عبد الله عم لا يصدق علينا الا ما يوافق كتاب الله وسنة
نبيه صلعم الثاني عشر فيه ان العبد الصالح عم قال اذا جاءك الحديثان المختلفان
فقسهما على كتاب الله وعلى احاديثنا فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل
الثالث عشر فيه عن ابي محمد في رسالته الى اهل الاهواز انه قال عم فاذا شهد الكتاب
بتصديق خبر وتحقيقه فانكرته طائفة من الامة وعارضته بحديث من هذه الاحاديث
المزورة صارت بانكارها ودفعها الكتاب كفارا ضلالا واصح خبر ما عرف تحقيقه
من الكتاب مثل الخبر المجمع عليه من رسول الله صلعم حيث قال اني مستخلف فيكم خليفتين
كتاب الله وعترتي الحديث الرابع عشر فيه عن ابي جعفر الثاني في مناظرته مع
يحيى بن اكثم انه قال قال رسول الله صلعم في حجة الوداع قد كثرت علي الكذابة وستكثر
فمن كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار فاذا اتاكم الحديث فاعرضوه على
كتاب الله وسنتي فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به وما خالف كتاب الله وسنتي
فلا تاخذوا به الخامس عشر ما رواه الشيخ الحر في كتاب القضاء من الوسائل عن
ابي جعفر عم في حديث قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين
من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يتبين لكم السادس
عشر ما رواه فيه عن اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن ان بعض اصحابنا سأله فانا
حاضر فقال يا ابا محمد ما اشدك في الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذي
يحملك على رد الاحاديث فقال حدثني هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله عم يقول
لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القرآن والسنة او تجدون معه شاهدا من
احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث
لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا
محمد صلعم فانا اذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال رسول الله صلعم والخبر طويل وفيه ان
يونس عرض بعض كتب اصحاب ابي عبد الله عم على الرضا عم فانكر منها احاديث كثيرة ثم قال ان
ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله عم الى ان قال فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن فانا ان

نبكن اطلاعهم على الاجماعات المتعارضة كالاخبار المتعارضة لتواتر الكتب بعضها فلا يجوز نسبة الغلط اليهم بسبب نقلهم الاجماعات المخالفة
المناقضة وكيف لا يكون ان اصحاب الائمة عليهم السلام لم يكن لهم التشاور كالبحث مجتمعة في الروايات نقل الحميري بان في كتب الروايات كثيرا ما يذكر التشاور
بين زرارة وابن ابي عمير يونس بن عبد الرحمن وغيرهم وفي كتاب الكافي نقل كتاب فيها للعجز الفقيه او بعض كتب الفتاوى يونس والفضل بن شاذان
وكيف لنا بتجديد هذا التجميع نسبة الغلط الكثير لجل العلماء كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة وغيرهم مع قطعنا بان الكتب التي كانت عندهم
ليست موجودة في هذا الزمان باعتبار بعض الظن بين الاجماع والاخبار وكم نعلم ما يسبق بادني تامل
بين الاخبار بين عامة التوقف

قال كلام اخرنا هذا كلام اولنا وكلام اولنا مصدق لكلام اخرنا واذا اتاكم من
يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه الحديث السابع عشر ما رواه فيه عن جابر عن ابي
جعفر عليه السلام في جملة حديث انه قال اياكم فما ان وجدتموه في القرآن موافقا فخذوا به وان
لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عندكم فقفوا عنده وردوه علينا حتى
نشرح من ذلك ما شرح لنا الحديث الثامن عشر ما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن
الصادق عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما وجدتم في كتاب الله عز وجل فالعمل به لازم ولا عذر
لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله عز وجل وكان في سنة النبي فلا عذر لكم في ترك
سنتي وما لم تكن فيه سنة مني فما قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم
بايها اخذ اهتدى وباي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم واختلاف اصحابي لكم
رحمة قيل يا رسول الله من اصحابك قال اهل بيتي قال علي بن محمد بن الحسين
وهو ان اهل البيت لا يختلفون ولكن يفتون الشيعة بمر الحق وربما افتوهم بالتقية فما
يختلف من قولهم فهو للتقية والتقية رحمة للشيعة التاسع عشر ما رواه فيه عن ابي
عبد الله عليه السلام انه قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم
فانهم على الحنيفية على شيء العشرون ما رواه في العلل عن ابي اسحق رفعه قال قال لي
ابو عبد الله اتدري لم امرتم بخلاف ما تقول العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا
لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسئلون
امير المؤمنين عليه السلام عن الشيء لا يعلمونه واذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا
على الناس الواحد والعشرون ما رواه فيه عن علي بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث
الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احدا استفتيه من مواليك فقال
ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه اقول
حمل على انه كان عنده خبران لا ندري بايهما اخذ الثاني والعشرون ما رواه في الكافي عن
ابي عبد الله عليه السلام قال لا يسع الناس حتى يسئلوا ويتفقهوا ويعرفوا امامهم ويسعهم ان ياخذوا
بما يقول وان كانت تقية اقول الوجوه المرجحة المستنبطة من تلك الاحاديث والحكم عند

الملاحظة بينها ان المكن ولا يعمل بما يوافق الاصل لعدم العلم بالنافل عنه ولا يبعد ترجيح ما اظهر باحد باحد المرجحات المذكورة وعليك بامعان النظر في المرجحات المذكورة في كتب الاصول فان رجع الى احد المرجحات المنصوصة او قام عليه دليل قطعي فهو مقبول والا فالاقدم الالتفات اليه احوط واولى والعلم عند الله والكلام في الجهات على الرجوع الى الكل والله العالم بحقيقة الحال ليست هذا ما اختصرناه من المطالب الاصولية المرهنة بالنصوص والادلة القطعية ثم تم
عمت الكتاب ...
... محمود حسن
عفي عنهما
١٢٦

احلاد

احلاف الحديثين يرتقي الى عشرة اوجه الاول الترجيح باعتبار السند فيرجح رواية الاوثق
الاصدق والافقه على غيرها الثاني الترجيح بالشهرة الثالث باعتبار موافقة الكتاب الرابع
باعتبار موافقة السنة الخامس باعتبار موافقة باقي الاخبار المعلومة السادس باعتبار
مخالفة العامة او مخالفة الحكم الذي حكامهم وقضاتهم اليه اميل السابع باعتبار التقدم والتأخر
فيقدم المتاخر الثامن باعتبار موافقة الاحتياط التاسع التوقف والارجاء العاشر التخيير
اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان فائدة الترجيح حصول قوة الظن بان ما اشتمل عليه المرجح هو حكم الله
الواقعي واما قوة الظن بان الحديث صدر عن المعصوم عليه السلام مع قطع النظر عن مطابقته للواقع
وعدم مطابقته لاحتمال الصدور تقية او لمصلحة اخرى فلا عبرة بها في نظر المجتهد او العامل
من حيث هو مجتهد او عامل فعلى هذا لابد ان يكون الحديث الراجح مشتملا على جميع ما اشتمل
عليه المرجوح مع زيادة وجه ليس في المرجوح مثلا اذا كان كل من الحديثين المتعارضين
مشهورا مخالفا للعامة غير مخالف للكتاب والسنة وباقي الاحاديث لعدم وجدان حكمها
فيها غير معلوم التاريخ موافقا او مخالفا للاحتياط يرجح احدهما على الاخر باعتبار
السند ان كان فيه تفاوت بالوثوق والا وثقية وغيرهما وعلى هذا فقس ولو لم يكن هناك
جهة ترجيح ابدا فلا بد من التوقف او التخيير ثم ان المشهور بل المجمع عليه عند الاصوليين
هو وجوب استعلام التراجيح ووجوب العمل بالراجح وسننقل دليلهم انشاء الله تعالى ثم نورد على
قولهم اشكالات على تلك الاحاديث هنا ان الواجب على من يسئل عن طريق العمل بالمتعارضين
المتعارضين ان يجيب السائل لازم العمل بالحديث الذي اختص بوجه من جملة ثمانية
وجوه ان كان مناط جوابه على الوجوه المعلومة من الاحاديث وهي ما فوق
التوقف هي ما ذكرناه مع ان الراوي سئل مرة واجاب عليه السلام بان اللازم العمل على
راجح سند لا يقتضي قوة الظن بالعمل بما هو حكم الله تعالى في الواقع لان الاوثقية
لا تفيد الا قوة الظن بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام وربما كان خبر الثقة قطعي الصدور
فضلا عن قوة الظن به كما اشرنا اليه كان يروي للتقية ما هو المعلوم من مذهب
الشيعة وايضا بعد فرض التساوي في السند فقط ليس اللازم العمل بما يخالف

العامة كما يدل عليه حديث زرارة لعدم ان المخالفة لا يقتضي قوة الظن بكون
مضمون المخالف واقعيا كما اذا كان الموافق موافقا لنص الكتاب ومحكمه لان صدور
الاخبار التي ليست واقعية ليس منحصرا في التقية عن العامة بل لعله كان تقية من
بعض سلاطين الوقت الذي لا يبالي بالدين مطلقا كبعض بني امية وبني العباس اما
ترى ان الوليد لعنه الله استخف بالقرآن والمتوكل لعنه الله صرح بعداوة سيدة
نساء العالمين عليها السلام مع انهما ليسا من المذهب الاخر من العامة ومنها ان العرض على كتاب الله
ان كان على الحكم الذي صار مضمونه ضروريا في الدين او المذهب فلا ثمرة للترجيح
الحديث الدال ان كان المقصود تحصيل العلم او الظن بحجية ليعمل به لان مثل هذا الحكم
مستغن عن الدليل وان كان على الظاهر الذي اختلف في ظهوره ولم يعلم من
طريق الائمة عليهم السلام حاله والمقصود منه فلا يحصل من موافقته لمثل هذا الظاهر قوة الظن
اذ ربما كانت دعوى الظهور من قائل غير مستندة الى حجة شرعية كان ما اليه نظر
عنده هو المقصود فيكون الحديث المخالف لهذا الظاهر هو المطابق للواقع ومنها الاكتفاء
في البعض بالبعض ومنها مخالفة الترتيب ففي البعض قدمت الشهرة وفي الاخر قدم
السند وغير ذلك مما يظهر بالتامل فيها والجواب عن الكل ما اشرنا اليه من ان الاصل
التوقف في الفتوى والتخيير في العمل ان لم يحصل من دليل اخر العلم بعدم مطابقة
احد الخبرين للواقع وان الترجيح هو الفضل والاولى والمعصوم عليه السلام علم بعض المرجحات
مع فرض التساوي في غيره والمخالفة للعامة مرجح مع فرض التساوي في غيرها و
الموافقة للكتاب مرجح مع فرض التساوي في غيرها وهكذا واما الاكتفاء بالبعض فغير
مناف للاستحباب واما التعرض لبعض خاص فلعله كان للاهتمام به مثلا اذا كان
الغالب في جماعة الكذب المخالف للقرآن والسنة فالمناسب لحرفتها لحديثهم من
جهة الصدق والكذب تعليم قاعدة الموافقة والمخالفة واكثر المختلفين وان كانوا
عالمين بالاحكام الضرورية المستنبطة من الكتاب والسنة ولكن لما سمعوا ان
للقرآن بطونا فربما توهموا ان الحديث المخالف لمحكماته ربما كان من بواطن القرآن

وانه يجوز

وانه يجوز نسخ الباطن لحكم الظاهر وان علم هذا عند الائمة عليهم السلام فلهذا وامثاله قال
الامام عليه السلام ان الحديث المخالف للمحكم زخرف وكذب وان باطن القرآن لا يناقض محكماته
واما القائلون بوجوب استعلام التراجيح ووجوب العمل بالراجح فاستدلوا بهذه
الاحاديث وبالادلة العقلية ولما اشكل عليهم امر هذه الاحاديث عمدوا الى التوجيه
وانا اذكر ما قالوا واشير الى بعض ما فيه وان لا العرض لما في بعض توجيهاتهم من ا
التكليف والتعسف اتكالا على اذهان الطالبين اما دليلهم فقالوا لو قالوا لو لم
يكن وجوب بذل الجهد في استعلام التراجيح فلبقاء التكليف ووجوب الاتيان بما
المكلف به مع الاختلاف في بعض افراده وهو متوقف على معرفته بين الاجتهاد
والسعي في تحصيله ومن جملته طلب التراجيح كما لا يخفى اقول اما بقاء التكليف فمسلم
ولكن على تفصيل هو ان المكلف به في صورة عدم التعارض معلوم ومعه
فالمكلف به اما احد الامرين بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث
المطابقة لمقتضى الاصول واما لزوم التكليف بما هو الواقع بما حصل الظن بانه
كذلك مع كون الحديث المعارض ايضا جائز العمل مضمون الصدق فغير مسلم بل هو
عين المتنازع فيه ثم قالوا حاصله ان مع التعارض لا يجوز العمل بالمجموع وليس كلاهما
حقا بناء على قاعدة التحسين والتقبيح وبطلان التصويب وان في ايدي الناس
كما قال امير المؤمنين عليه السلام حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا فلو لم يبالغ ا
الفقيه في السعي في تحصيل الحق وتوجيه مقصرا اقول من قال بالتخيير لا يعمل با
المجموع ولا يقول بحجيتهما معا وقد سعى حتى حصل حديثين يجوز له العمل بهما لولا
التعارض ومع التعارض قد رخص الائمة عليهم السلام العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع
وتيجان في نفس الامر وانتم ايضا تقولون بجواز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا
تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح ثم واما وجوب العمل بالراجح فقد نقل
العلامة في بحث الثاني في جوازه المحققون على وجوب العمل بالراجح من
الطريقين وعلى جواز الترجيح وانكره بعضهم لنا وجوه الاول الاجماع على العمل با

بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين اخوما قال وقال ره في البحث الرابع
من مبحث الخبر الاجماع على ان الدليلين اذا تساويا واختص احدهما بمزيد قوة
تعين العمل الثاني اذا تعارض الظنان ترجح احدهما بمزيد قوة تعين العمل بالراجح شرعا فكذا شرعا لقوله ع ما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثالث
لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح الرابع
تقرير النبي ص معاذا لما بعثه قاضيا الى اليمن وترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض
انتهى اقول اما الاجماع على الجواز دون الوجوب بخصوصه فلا ينفع فيما نحن فيه على اثبات
الوجوب اما دعوى الاجماع عليه بخصوصه فممنوعة لان دخول قول الحجة فيه غير معلوم
وضعف دليله الثاني اظهر من الاول واما الثالث فقد الكلام عليه فتذكر واما الرابع فحديث
معاذ كما نقل غير ثابت عندنا المنقل انه ع قال لا اكتب الى اكتب اليك واما النوع ما
تذكروه في الرسالة ما ذكرناه من الاشكالات وزاد عليها قوله ومنها مخالفة الثالث
يعني بحديث الميثمي ومنها اختلافها في التوقف والتخيير في شتى المراتب ومنها كلية الحكم
بتقديم ما وافق كتاب الله وطرح المخالف مع ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد قول
العلامة ره وغيره ايضا وايضا بعض الروايات الدالة على انحصار فهم القرآن
بهم ع يدل على تقديم الروايات المخالفة للقرآن ومنها ان المسألة اصولية فكيف يمكن
اثباتها باخبار الاحاد ثم اجاب ع على تقدير وجوب الترجيح باجوبة لا غبار على بعضها
وبعضها مستبعد فقال في الجواب عن الاشكال الاكتفاء بترجيح السند في مرتبة والشهرة
في اخرى مع ان اللازم ملاحظة الجميع وتحققه في المعارضين لا الوجه الذي
يختص باحدهما وترجح به كما اشرنا اليه قبلنا ما قلناه من ان غرضه ع بيان المرجحات وملاحظة
التساوي فيما عدا ما ذكر في كل مرتبة قال ويعلم من هذا الجواب عن اختلاف الترتيب
وعن ترك بعض الوجوه وغايته ما يلزم تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو جائز
اقول الجواب هذا وان كان مشهورا ولكنه على اطلاقه محل نظر عندي اذ لابد من
البيان ولو بعد حين ولو كان ع بينه للراوي او غيره لاقتضت العادة نقله

الى العموم

الى العموم البلوى الى مثل هذا القاعدة على تقدير وجوب الترجيح وانتا فلا
حظت مجموع ما نقل في التراجيح لم تجد حديثا واحدا كافيا في بيان هذه القاعدة
بل كل حديث يشتمل على بعض ما لا بد منه في البيان ومن المستبعد ايضا عدم احتياج
كل الرواة حين السؤال الى بيان المسؤول عنه ثم ان ما قاله لا يحسم مادة الاشكال
لان في بعض الروايات اكتفى بالتخيير وليس هو من الوجوه المرجحة بل هو مناف
لوجوب الترجيح وانما يصار اليه عند العجز عنه واجاب عن اختلاف حديث
الميثمي لغيره بان الاشكال ان كان باعتبار عدم ذكره ع بعض وجوه التراجيح
فالجواب عنه عدم لزوم ذكر جميع احكام المسألة في مقام واحد وان كان باعتبار
تخصيصه ع التخيير بالمستحبات فيمكن حمله على التعميم بحيث يشمل التخيير الاصلي كما
في خصال الكفارة في التخيير الاضطراري كما في صورة العجز عن الترجيح اقول
حاصل حديث الميثمي لزوم طرح ما يضاد الحكم المقطوع به من الكتاب والسنة
او يناقضه وهذا مما لا شك فيه ولا يخالف في ذلك خبر اخر ولزوم خبر الحل
المشتمل على الامر والنهي على الجواز ان كان في السنة المقطوع بها نهي عن ذلك
النهي بعد العلم به نهي كراهة واعافة وحمل ما اشتمل على النهي عن الشيء على رفع
الناس عن الترك ان كان في السنة امر به ندب وانما الخبران المتعارضان
والمتضادان اللذان لا يعرف حكم واحد منهما من الكتاب والسنة وهيهنا محل كل
بنا وبحث فلم يتعرض السائل لانه فرض ان في السنة حديثا وفي كلامهم ع ما يضاده
او يناقضه وانما تعرض ع لحكم فيه بالتوقف والكف والغض ولا ريب ان الحكم
اذا كان التوقف في الفتوى والكف عن العمل وانما اختار الكف والترك مع
ان اللازم على تقدير التعارض التساقط والرجوع الى حكم الاصل وهو الاباحة
لما مر من ترجيح الترك في السنة المحتمل للحرمة فيكون حاصل كلامه ع الترجيح ابتداء من
طريق الاحتياط والقائلون بوجوب الترجيح لا يقولون به الا بعد العجز عن غيره
فهذا الخبر عليهم لا لهم وبالجملة ليس في هذا الحديث شيء مناف لما في الاخبار على

قرابتها وحمله على ما يشمل التخيير الاصلي بعيد واجاب عن الاختلاف في
منتها المراتب فقال قال الشيخ الطوسي ره بعد نقل رواية عمر بن حنظلة في احتجاج
الطبرسي ع جاء هذا على سبيل التقدير الى ان قال واما قوله ع للسائل ارجه
وقف عنده حتى تلقى امامك امره بذلك عند تمكنه من الوصول الى الامام ع
فاما اذا كان غائبا ولا يتمكن من الوصول اليه والاصحاب كلهم مجمعون على الخبرين
لم يكن هناك رجحان لرواة احدهما على رواة الاخر بالكثرة والعدالة كان الحكم بالتخيير
وقال شيخنا العلامة ره محمد باقر مجلسي ره في باب علل الاختلاف من
البحار بعد نقل كلام الشيخ الطوسي ره اقول ما ذكره في الجمع بين الخبرين من
حمل الارجاء على ما اذا تمكن من الوصول الى الامام ع والرجوع اليه ع والتخيير على
عدمه هو اظهر الوجوه واوجهها وجمع بينهما بعض الافاضل بحمل التخيير على ما ورد
في العبادات وتخصيص الارجاء بما اذا تعلق بالمعاملات والاحكام ويمكن الجمع بحمل
الارجاء على عدم الحكم باحدهما بخصوصه فلا ينافي جواز العمل بايهما شاء او
يحمل الارجاء على الاستحباب والتخيير على الجواز او يحمل الارجاء على ما يمكن الارجاء
فيه بان لا يكون مضطرا الى العمل باحدهما والتخيير على ما اذا لم يكن له بد من العمل باحدهما
كما يومي اليه خبر سماعة ويظهر من خبر الميثمي كما فيها ياتي وجه جمع اخر بينهما وسنفصل
القول في رسالة منفردة ان شاء الله تعالى انتهى وقال في الجواب عن اشكال تقديم الكتاب
واما دفع الاشكال السادس فهو ان عدم جواز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد قول
بعض فحول العلماء واقوى ما استدل عليه هو اعمال الدليلين لانه لو عمل بالخاص في
مدلوله وخصص العام فقد عمل بهما وادعى الاجماع ايضا ولا يخفى حال الاجماع واما
ترجيح الاعمال فهو فرع كونه اقوى من الاطراح ولا نعلم كونه اقوى كلية وما
قيل ان دلالة الخاص قطعي والعام ظني لو سلم كلية لا ينفع لعدم استلزام الترجيح
بل التساوي وكذا الحكم بعدم الجواز كليا لكون الكتاب قطعيا والخبر ظنيا مشكل
لشيوع التخصيص وقوة دلالة الخاص على مدلوله لو لحصر احاطة العلم بالقرآن

بهم ع فان

بهم ع فان قلت قال العلامة الشيرازي ره في حاشية المعالم في مبحث التخصيص
والصواب ان الدليل الذي يصلح للاعتماد عليه في حجية خبر الواحد يدل على جواز
تخصيص الكتاب به فان الدليل عليه هو عمل الصحابة والتابعين في موارد لا تكون
وقلما تخلو الواقعة من عموم من عمومات القرآن او خصوصها وكذلك عمل
اصحابنا تشهد به الاستقراء انتهى وقوله يدل على التخصيص كلية غير مسلم ان
سلم ادعائها بل التخصيص في هذا المقام ما افاده شيخنا العلامة ره في مبحث المجمل و
المبين في اواخر تعليقاته على شرح المختصر وتعليقاته قوله لكن بقي ههنا شيء
اخر وهو انه اه الاقرب الذي يظهر لنا ان الغاء احد الدليلين وابطاله بالكلية
يتوقف على كون الاخر اقوى منه سندا وحجية فلا يجوز طرح اية من الكتاب
مثلا بالكلية بمجرد خبر واحد على خلافها واما الجمع بينهما بالتخصيص والتقليد فلا
يتوقف على ذلك فيجوز تخصيص الكتاب او السنة المتواترة او تقييدهما بالخبر
الواحد وكذا تخصيص المنطوق او تقييده بما اعم من المفهوم لكن بشرط زيادة
قوة الظن الحاصل بخروج المخرج على الظن الحاصل بشمول ذلك العام او المطلق
له كان يكون المخرج بعض الافراد النادرة الغير الغالبة واما اذا كان ظن الشمول اقوى
كان يكون المخرج الافراد الغالبة فلا يجوز التخصيص والتقييد الا اذا كان المخصص
او المقيد اقوى حجة منه كالكتاب والسنة المتواترة بالنسبة الى خبر الواحد وذلك لان
مناط الحكم عندهم هو الظن وظاهر ان الظن بشمول العام او المطلق الافراد النادرة بعد
الغالبة ظن قوي فاذا كان العام او المطلق قطعي السند والمنطوق وكان
المخصص او المقيد ظني السند او المفهوم فالظن بشمول ذلك العام او المطلق لتلك
الافراد الشايعة الغالبة اقوى من الظن الحاصل بذلك المخصص او المقيد فوجب
فيجب ان يعمل بذلك الظن القوي لا بهذا الضعيف واذا تساوى الظنان فلا
يمكن ترجيح احدهما فيجب للناس مرجح اخر او التوقف انتهى اقول ان الفاضل
المدقق في حواشي المعالم لم يجعل التخصيص مخالفة للكتاب بل جعل المخالفة على ان يكون

الخبر هنا فتضاله وقد مر كلام في هذه المسئلة فراجع وقال في الجواب عن اثبات المسئلة الاصولية بخبر الواحد وليعلم ان هذه المسئلة ليست اتفاقية كما يفهم من كلام العلامة الشيرازي وشيخنا العلامة قدره وغيره فيها وكذا اعترض من قال بهذا على لزوم العلم في اصول الفقه غير معلوم قال فمن اقول من لم يكتف الظن في الاصول ذهب الى ان الدليل المخصوص على حكم يجب ان يكون قطعيا واما انه انعقد الاجماع على وجوب العمل وذلك دليل قطع اجمالي على كل ما يدل بالظن فظاهر انه ليس محلا للنزاع وقال شيخنا العلامة في اثناء الحاشية المعنونة بقوله قوله قيل قد مر ان المتتبع هو الاجماع في بحث الاخبار فتذكر وانما ماذكره المحشي فغير ان بعد تسليم وجود الدليل القطع الاجمالي على العمل بالظن في الاصول القول بعدم جواز الاكتفاء فيه واشتراط الدليل القطع التفصيلي عجيب جدا لا يمكن حمل كلام العلماء الاعلام عليه وايضا الاجماع على وجوب العمل بالظن في الاصول والقول باشتراط الدليل القطع التفصيلي في كل مسئلة مما لا يجامع اصلا الخ اقول التحقيق في هذا المقام مطابقا لما استفدته من شيخنا العلامة الفهامة ره ان الظن ان لم ينته الى القطع فلا يغني ولا يغني من جوع فاذا انتهى فهو كاف سواء كان بغير واسطة ام بها والقول بان الفرق بين الفروع والاصول مفقود كما قال ام ان ام موجود كما افاد شيخنا ره ليس بمهم لنفرقا لاتم تنتج الاشكال ان وقع التعارض بين التراجيح في صورة كون راوي احدهما اوثق واورع والاخر افقه فقد مر في شرح الحديث الاول كلام العلامة الاردبيلي ره في التردد واجراء الدليل على كلتيهما فلا يبعد ان يقال برجحان فليس الا افقه لما مر في رواية ابراهيم الكرخي وكذا الرواية ابن فرقد المذكورة في البحار في باب في ان حديثهم ع صعب مستصعب ثم قال سمعت اباعبدالله ع يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب وكذا الحديث المفضل في عن ابي عبدالله ع خبر تدريه خير من عشرة ترويه ان لكل حق حقيقة وكل صواب نورا ثم قال انا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن انتهى وغيرها

كما يظهر من المجموع في ذلك الباب ولا يخفى رجحان رواية من يفهم معاني كلامهم وخصوصياتهم مع كونه ثقة على غيره وان كان اوثق فليتامل وان وقع التعارض بين الاوثقية وموافقة الكتاب فلما كان الكتاب العزيز متواترا للفظ فهو راجح على الحديث من حيث هو فينبغي ملاحظة مدلولهما فان احتمل النسخ فيجر الى نسخ الكتاب بخبر الواحد وان احتمل التخصيص فقد مر تحقيقه فان ثبتت فراجعه وان يحتملها فالراجح الحديث الموافق للكتاب قال العلامة قدره في بحث تراجيح النهاية خاتمة لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بل بسبب المتن لما تطرق اليه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا لم يقع بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فبقي الترجيح في الدلالة من حيث العموم والخصوص فيقدم الخاص على العام في مورده خاصة جمعا بين الادلة من حيث المطلق والمقيد فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لانه اولى من حمل القيد المندوب واذا تعارض الكتاب والخبر الواحد فان كان الكتاب معلوم المتن كما هو معلوم النقل تعين العمل به لانه معلوم وخبر الواحد مظنون فلا يعارضه وان كان مظنون الدلالة كالعام مع الخبر الواحد الخاص كان الجمع بينهما اولى بان يخصص العموم به وقد سبق انتهى اقول كما سبق التحقيق من الاستاد ره ووالده العلامة قدره فلا يخفى عليك التامل في قوله ره ويحمل المطلق عليه وكذا في عموم قوله ره وان كان مظنون الدلالة الخ وان وقع ذكرى في مقصد طالب بإجام التعارض بين الاوثق والشهرة فينبغي ملاحظة قوة مدلولها فلا يبلغ الشهرة الى اليقين كما سبق في كلام المحقق الاردبيلي في شرح الحديث الاول فالامر واضح والا يلزم ملاحظتها وترجيح الاقوى ثم التوقف والتخيير ولو وقع التعارض بين الاوثق ومخالفة العامة فكذلك ينبغي الملاحظة وترجيح الاقوى وفي على ذلك حال الافقه مع غيره وكذلك موافقة الكتاب والسنة مع غيرها وكذا جميع محتملات التعارض لانه ان كان المناط الظن او الاطمينان فينبغي ملاحظة

الاقوى لما سبق وان المناط مجرد وقوع الامر فكذلك ينبغي ملاحظة القوة ايضا للاحتياط وهو من وجوه التراجيح المنصوصة مع كونه داخلا في الاخبار الكثيرة كما يتبين في محله فاشرت اليه بهذا محل القول فعلينا التخلية العظيمة والتامل الصادق في خصوصيات الموارد ثم التراجيح والاحتياط في جميع الامور مهما امكن والتوكل على الله تعالى والدعاء والابتهاج وتخليص النية والمجاهدات والتوسل الى المعصومين ع ارشدنا الله واياكم بلطفه وكرمه انتهى كلامه ره اعلم اني اظفرت في هذه الرسالة بجملة وافية من ادلة محدودية الجاهل من الاحاديث وكان الظفر عند الاتمام فاحببت ايرادها في الخاتمة رجاء ان يعفو الله تبارك وتعالى عن جهالاتي وهفواتي وزلاتي وبعض ماتقدم ره وان تقدم في هذه الحاشية ولكن اذكره لئلا يحتاج الناظر الى الرجوع فروى الصدوق ره في التوحيد بسنده من الصادق ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورواه الكليني ايضا وروى فيه ايضا عنه ع انه قال من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وفي ثواب الاعمال ايضا بالاسناد مثله وفيه ايضا عنه ع في جملة حديث انه قال وقال وكل شيء امر الناس به فهم يسعون وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع منهم عنهم اقول في مجمع البحرين سمعت كلامه اي فهمت معناه وهذا الفعل متعدي بنفسه وبالحرف كما صرح به فيه ايضا عنه ع في قول الله عز وجل ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يتبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفيه ايضا عنه ع في جملة حديث انه قال ولا يكلف نفسا الا ما اتيها وروى الفقيه الحديث المشهور عن النبي ص انه قال وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها لا يعلمون وروى الشيخ ره في كتاب التهذيب عنه ع انه قال في جملة حديث اي رجل ركب في الجهالة فلا شيء عليه وفيه في باب فضل التجارة عن الحلبي عن ابي عبدالله ع قال اتى رجلا الى ابي عبدالله قال اني ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي الى ان قال ع ان كان جهلا وسع الله لجهله حتى يعرفه فاذا عرف التحريم حرم عليه الحديث وفيه في باب من يحرم جري عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبدالله ع قال سألته عن الرجل

يتزوج المرءة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر في الجهالة بما هو اعظم من ذلك الحديث وقد نقله المصنف ره وروى فيه في باب الحد المسكر ان امير المؤمنين ع قال فيمن شرب الخمر ابعثوا به من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار من كان تلى عليه اية التحريم فليشهد عليه ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه احد بانه قرأ اية التحريم فخلى عنه وقال له ان شربت بعدها اقمنا عليك الحد وفيه ايضا في باب الحد في السرقة عنه في غلام سرق فقال ع سئل فان كان عالما يعاقب بها عنها وان لم يعلم عليه القطع فخلي سبيله وفي المحاسن في باب علل الاختلاف عن ابي ابراهيم ع في جملة حديث طويل انه قال في قوله تعالى قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين يبلغ الحجة البالغة الجاهل فيعلمها بجهله كما يعلمه العالم بعلمه لان الله تعالى عدل لا يجور يحتج على خلقه بما يعلمون يدعوهم الى ما يعرفون لا الى ما يجهلون وينكرون ونحو ذلك دعاء الشيخ من الصحيفة الكاملة واي جهل لا يسعه جودك هذه جملة ما احتج به ره على هذا المطلب وللمناقشة في بعضها مجال ولكن ملاحظة الجميع مع شهادة العقل كافية لاثباته ثم قال ره فان قلت فما ذكرت في قوله تعالى في اوائل سورة النساء انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما ومارواه ثقة الاسلام في اواخر كتاب الاشربة الكافي في باب الغناء عن علي بن ابراهيم عن هرون بن مسلم عن مسعدة بن زياد في الصحيح على الظن وان حكم بكونه موثقا الشيخ البهائي ره في الحبل المتين ورواه الفقيه ره في باب علة الاغسال مرسلا ورواه الشيخ ره في باب الاغسال عن بعد قول المصنف ره وغسل التوبة من الكبائر مرسلا ايضا عن ابي عبدالله ع ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار تغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له ع لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال له ع انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها

وانی استغفر الله فقال له ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما
على امر عظيم ما كان اسوأ حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من
كل ما يكره انه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وفي شرح الفقيه تالله انت
وفي تالله انت فعلى نسخة الاصل مناشدة له بتوك هذا الكلام ويمكن ان يكون
لفظات ابتداء الكلام الثاني وعلى نسخة عوض انت تب هو احسن ويكون منا شدته
بالتوبة وعلى نسخة الكافي اذ فاق كما في المشهورة فقوله تالله ابوك تريد ان تكون
لله وموافقا لرضاه نعم وتكلم بهذا الكلام ثم في كل من النسخ احتمالات لا يسع المقام
ذكرها ومن ذكر بعضها يفهم الباقي بالتامل وقال والده ره في شرحه ايضا قوله اعلم
ان تاء القسم يؤده في مقام التعجب والظاهر ان خبر هذا محذوف اي تالله انت هكذا على
سبيل التعجب فيما رواه المشايخ الثلث في باب اصناف القضاة من الكافي والفقيه و
القضاة اربعة من الخصال وباب من الحكم في اه من يب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد بن خالد ره وفي الفقيه مرسلا وفي الخصال عن محمد بن موسى بن المتوكل عن
على بن الحسين السعد ابادي عن احمد بن ابي عبد الله عن قال القضاة اربعة ثلثة في النار
وواحدة في الجنة رجل قضى بالجور فهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في
النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في
الجنة وفي الخصال الاختلاف في اللفظ فقط واما المال الكل واحدة ظاهر اقلت
اما الاية فينبغي نقل معناها حتى ينكشف حقيقة الحال قال والده اختلف في معنى قوله
بجهالة على وجوه احدها ان كل معصية يفعلها العبد جهالة وان كانت على سبيل العمد
لانه يدعوا اليها الجهل ويزينها للعبد عن ابن عباس وعطاء ومجاهد وقتادة وهو
المروي عن ابي عبد الله ع فانه قال كل ذنب عمله العبد وان كان عالما فهو جاهل
حين خاطر بنفسه في معصية ربه فقد حكى الله سبحانه قال يوسف لاخوته هل علمتم ما
فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون فنسبهم الى الجهل لمخاطرتهم بانفسهم معصية الله
وثانيها معنى قوله بجهالة انهم لا يعلمون كنه ما فيه من العقوبة كما يعلم الشيء ضرورة عن

الفراء والثا

القراء وثالثها ان معناه انهم يجهلون انها ذنوب ومعاصي فيفعلونها اما بتاويل و
يخطئون فيه واما ان يفرطوا في الاستدلال على قبحها عن الجبائي وضعف الرماني
هذا القول لانه بخلاف ما اجمع عليه المفسرون لانه يوجب ان لا يكون لمن علم انها ذنوب
توبة لان قوله انما التوبة يفيد لهؤلاء دون غيرهم وقال ابو العالية وقتادة اجمع
الصحابة على ان كل ذنب يصيبه الانسان فبجهالة فقال الزجاج انما قال الجهالة لانهم في
اختيارهم اللذة الفانية على اللذة الباقية جهالة في الاختيار فقال في تلبيسهم بها
سفها فان ارتكاب الذنب سفه وتجاهل ولذلك قيل من عصى الله فهو جاهل حتى ينزع
عن جهالته انتهى فاذا تاملت في تفسيرها علمت انها لا ينافي المطلوب واما الرواية الاولى
ففي سندها شيء كما اشرت اليه وعلى تقدير التسليم لا يعارض الاخبار والادلة للادلة وتقويها
الاشهرية من حيث السند وفي المتن ايضا كلام لانه عم اجابة كما بالحجر والزنا و
كلام الراوي بعده يومي الى مثل الى هواه وقوله كاني لم يكن صريحا في عدم السماع
بل يحتمل ان يكون توبيخا للنفس واخبار بكثرة غفلته وتقصيره وايضا عدم العلم من جهة
الاية لا يستلزم عدمه مطلقا واما الرواية الثانية المشتملة على تقديم العمل بما يكون مختصا
بالاولى ايضا على تقدير التسليم فلا ينافيها ان العموم الروايات الاولة في غير مدلولها
وكذا ان ثبت عدم معذورية الجاهل في مادة مخصوصة دليل يفيد المطلوب جميعا ابن
الحضرمي حين صليت باصحاب المغرب فلما ان صليت ركعتين قمت فقال بعضهم انما صليت ركعتين
فاعدت فاخبرت ابا عبد الله ع فقال لعلك اعدت فقلت نعم فضحك ثم قال انما كان يجزيك
ان تقوم وتركع ركعة ان رسول الله سها في الحديث وصحيحة الحارث بن المغيرة البصري قلت لابي عبد الله
في ركعتين قام بركعتين الاخيرتين وسهل بن احمد الاذري قلت كنت مع اصحابي واما امامهم فصلى
بهم المغرب فسلم في الركعتين الاوليين فقال اصحابي انما صليت بنا ركعتين فكلمهم وكلموني فقالوا
نحن نعيد فقلت ولكن لا اعيد وانم بركعة ثم سرنا فاتيت ابا عبد الله ع فذكرت له الذي كان من
امرنا فقال انت كنت اصوب منهم فعلا انما يعيد من لا يدري ما صلى هذا اخر ما اردنا والحمد لله تم
اولا واخرا والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وآله والمرجو ممن نظر الى هذا التعليق ان يحيط

على هذا الضعيف المعترف العجز باصلاح الفاسد وترديح الكاسد نفعنا الله تم به كما
نفع باصله وغفر لنا ولوالدينا ولمن علمنا ولمن تعلم منا ولجميع المؤمنين
انه غفور رحيم تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب
في يوم السبت من غرة الصفر المظفر في سنة ماتان
واثنين ثلثون بعد الف من الهجرة النبوية
المصطفوية على يد اقل الخليقة بلا شبهة
في الضعف العبد الطالح عفو ربه
محمد صالح غفر الله له
ولوالديه

تلاوت سوره والطارق ورد اش خوب است اطلاع كند
ومجربات سوره معارج

وللعبد محتاج عبد المطلب ابن قم حيث قال
تعيب زماننا والعيب فينا ولو نطق الزمان بنا

